

مكتبة السهروردي شهيد الحوفية 6

# رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي مع شرح لها

دراسة وتحقيق المستشرقين  
هنري كوربان و بول كراوس

ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوي



دار بيبلوون  
باريس

مكتبة السهروردي ٦ | أسلوبات أحجحة جبريل | تحقيق هنري كوربان

## **مكتبة السهروردي شهيد المعرفة**

- 1 - كتاب التلویحات، ويليه كتاب المقاومات وكتاب المشارع والمطارحات، لشیخ الإشراق السهروردي(ت 386هـ)، تحقيق وتقديم المستشرق هنری کوربان. 600 ص
- 2 - كتاب حکمة الإشراق، ويليه رسالة في اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغربية للسهروردي، تحقيق وتقديم المستشرق هنری کوربان. 452 ص
- 3 - رسالة الأبراج للسهروردي، تحقيق وتقديم المستشرق هنری کوربان، ويليها الألواح العمادية وكلمة التصوّف واللمحات.
- 4 - دیوان شیخ الإشراق السهروردي، تحقيق أحمد مصطفى حسین، ويليه هیاکل النور. 200 ص
- 5 - شواکل الحور في شرح هیاکل النور للسهروردي، تأليف جلال الدين الدواني (ت 908هـ).
- 6 - رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي، مع شرح لها، دراسة وتحقيق المستشرقين هنری کوربان ویول کراوس، ترجمة وتقديم د. عبدالرحمن بدوي.

مكتبة السهروردي شهيد الصوفية 6

# رسالة أصوات أجنحة جبريل للسهروردي مع شرح لها

دراسة وتحقيق المستشرقين  
هنري كوربان و بول كراوس

ترجمة وتقديم د. عبد الرحمن بدوي

شبكة كتب الشيعة



دار بيليون  
باريس



shiabooks.net  
mktba.net رابط بديل

٥

٤٤٧٣١

2010 - جميع الحقوق محفوظة  
دار بيليون - باريس  
**Dar BYBLION**  
30, R.de Passy, Paris 16<sup>e</sup>  
byblion3@yahoo.com

كوربان (هنري)  
HENRY CORBIN  
(14/4/1903-7/10/1978)

يتزع هنري كوربان نزوعاً تيوجوفياً إشراقياً، يستند إلى الوجودان والتجربة الصوفية، ويشجع عن الترحة العقلية. ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة الإلحادية عند السهروري المقتول ومن سار في هذا الاتجاه، خصوصاً بين المفكرين الإيرانيين.

ولد هنري كوربان في 14 أبريل ١٩٠٣ من أسرة بروتستانتية في مقاطعة نورماندي (شمالي فرنسا). وأتقن اللاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألم باللغة الروسية. ودرس الفلسفة في كلية الأداب (السوربون) في باريس. لكنه تأثر خصوصاً بمحاضرات إتيين جلسون Etienne Gilson في المدرسة العملية للدراسات العليا، وكان يلقى محاضرات آنذاك عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا. وربما كان ذلك هو الذي وتجهه إلى الاهتمام بالفلسفة الإسلامية. ومن أجل هذا انحد في تعلم اللغة العربية، واللغة الفارسية الوسطى، والفارسية الحديثة. وداوم على حضور دروس لويس ماسينيون في «المدرسة العملية للدراسات العليا» الملحقة بالسوربون. وقد أهداه ماسينيون نسخة من كتاب «حكمة الإشراق» بشرح قطب الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي (طبع حجر في طهران)، فكان هذا الكتاب بداية لاهتمامه بمؤلفه: السهروري المقتول، وكان ذلك في ١٩٢٨.

واشتغل بعد تخرجه من كلية الأداب (السوربون) محافظاً في المكتبة الوطنية بباريس: أولاً بصورة مؤقتة، ثم بصورة دائمة في ١٩٣٣. وفي هذه السنة تزوج رفيقة حياته التي أهداها الكثير من مؤلفاته، والتي كانت أكبر عون له في الشؤون العملية: إذ كان كوربان ثقيل السمع، لا يكاد يسمع في كثير من

الأوقات، فكانت هي التي تتولى إسماعه. وزوجته،  
واسمها استلا Stella، كانت بنتاً لأحد الأساتذة الكبار  
في السوربون.

وكانت باكورة انتاجه ترجمة رسالة صغيرة  
بالفارسية للسهروردي المقتول، عنوانها: « مؤسس  
العشاق »<sup>(١)</sup> وذلك في ١٩٣٣ ، وكانت هذه الترجمة  
بداية رحلته الطويلة المثابرة مع رفيق عمره:  
السهروردي المقتول، والتي ختمها في عام ١٩٧٦  
بكتابه « الملك الهورغوري » L'Archange empourpré  
وهو ترجمة لخمس عشرة رسالة للسهروردي بعضها  
مكتوب بالعربية، وأغلبها بالفارسية<sup>(٢)</sup>.

وعقب على ذلك بآن قام، بالاشتراك مع باول  
كراؤس، بنشر النص الفارسي لرسالة «أصوات أجنبية  
جبرائيل» (آوازير جبرائيل) مع ترجمتها إلى الفرنسية  
وترجمة شرح فارسي مجهول المؤلف، ونشر ذلك في  
نفس المجلة Recherches Philosophiques ١٩٣٥.

ولما جاء أستاذنا الكساندر كواريه A. Koyré  
للتدريس في كلية الأداب بالجامعة المصرية في  
العامين الجامعيين ١٩٣٦ - ١٩٣٧ - ١٩٣٨ -  
وهي الفترة التي تلمنذنا عليه فيها، أثار عنه  
هنري كوربان للإلقام دروس في «المدرسة العملية  
للدراسات العليا» (السوربون)، تناول فيها كوربان  
طرق التفسير الكتابي عند أتباع لوثر. وكان كوربان قد  
نشر قبل ذلك مقالاً عن منهج كارل بارت Barth -  
اللاهوتي الألماني البروتستنطي المعاصر -، وذلك في

---

(١) نشرها في مجلة Recherches Philosophiques, t. II, p. 53 - 101 Paris, 1933.  
L'Archange empourpré, traduit du persan et de l'arabe, Paris, 1976. (٢)

نفس المجلة Rech. Philos. (١٩٣٤، ج. ٣، ص ٢٥٠ - ٢٨٤) بعنوان: «اللاهوت الدياليكتيكي والتاريخ».

وفي نفس الفترة عنى بترجمة نصوص لمارتن هيدجر، كانت أول ترجمة إلى الفرنسية لنصوص من كتب ومحاضرات مؤسس الوجودية، وصدرت هذه الترجمة تحت عنوان المحاضرة المشهورة لهيدجر: «ما الميتافيزيقا؟» (لدى الناشر جاليمار، ١٩٣٨، وأعيد طبعها ١٩٥١ في ٢٥٥ ص). وفي هذه الترجمة صاغ كلمات فرن西ة جديدة لترجمة مصطلحات هيدجر العروضية، وكان موقفاً في بعضها غير موفق في البعض الآخر مما سيكون له تأثير سئ على أحياناً في فهم هيدجر لدى الفرنسيين الذين لا يقرأون الأصل الألماني لهيدجر.

وعاد بعد ذلك إلى السهوردي، فألقى عنه محاضرة عامة بعنوان: «السهوردي الحليبي»، مؤسس مذهب الاشراق، وذلك في ١٩٣٩، ونشرت ضمن منشورات «جمعية الدراسات الإيرانية» التي أقيمت فيها هذه المحاضرة. وقد ترجمناها إلى العربية، ونشرناها ضمن كتابنا: «شخصيات قلقة في الإسلام» (ط١، القاهرة ١٩٤٧، وآخرها ط٣، الكويت، ١٩٧٧).

وفي هذه السنة، ١٩٣٩، أرسل كوربان إلى استانبول، فأقام في مبنى «البعثة الأثرية الفرنسية» بإسطنبول طوال ست سنوات. فما قبل على مؤلفات السهوردي، ومحظوظات عديدة في استانبول، وشرع في تحقيق هذه المؤلفات، وأصدر المجلد الأول منها في ١٩٤٥ في المجموعة التي كان يشرف عليها هلموت رتر H. Ritter.

وأنشأ المكتبة الحكومية الفرنسية، في ١٩٤٥، «معهد الدراسات الإيرانية»، وتولى كوربان الإشراف عليه، فارتاحل من استانبول إلى طهران، وبقي مديرآ لهذا المعهد حتى ١٩٥٤. فأنشأ كوربان ما عرف بـ «المكتبة الإيرانية» وهي منشورات محققة تحقيقاً

نقدياً لمؤلفات أساسية بالفارسية، جلتها في ميدان التصوف والفلسفة الاشراقية، وقد بلغ مجموع ما نشر فيها حتى ١٩٧٥ اثنين وعشرين مجلداً ضخماً. وإلى جانب النص الفارسي أو العربي، كان كوربان يكتب مقدمة مساعدة بالفرنسية. ونذكر من بين هذه المنشورات: المجلد الثاني من مؤلفات السهروردي، بتحقيق هنري كوربان، في ١٩٥٢. وتعد هذه «المكتبة الإيرانية» من أعظم أعمال الترجمة في ميدان الدراسات الإسلامية في العصر الحاضر.

وكان Otto A. Otto قد أمس في مدينة أسكنونا بسويسرا، ما عرف بدائرة إيرانوس Eranos، ومن أهم أعمالها تنظيم اجتماع سنوي يحضره تخبة من العلماء ذوي التزعة الشيروسفية، والغرافية، على رأسهم عالم النفس الكبير كارل جوستاف يونج C. G. Jung (المتوفى ١٩٦١)، ويلقون محاضرات تجمع في مجلد سنوي يعنوان: «حواليات إيرانوس» Eranos Jahrbücher nos Jahrbücher لأول مرة في ١٩٤٩، وإلى حضوره في شهر أغسطس من كل عام.

ولما أحيل ماسينيون إلى التقاعد في ١٩٥٤، خلفه في «المدرسة العملية للدراسات العليا» (الملحقة بالسوربون) هنري كوربان. لكنه جمع بين هذا المنصب وعمله مديرًا لمعهد الإيرانيات في طهران، فكان يحضر إلى طهران في كل عام ويقيم حوالي ثلاثة أشهر (ديسمبر - مارس). وحتى بعد أن أحيل إلى التقاعد في ١٩٧٣، ظل يسافر إلى طهران ليقضي نفس الفترة. ومن ١٩٧٥ إلى ١٩٧٧ كان يحضر إلى طهران بدعوة من «الأكاديمية الفلسفية الإيرانية» التابعة لمؤسسة بهلوبي.

وتوفي كوربان في ٧ أكتوبر ١٩٧٨.

وقد انعقدت أواصر الصداقة بينه وبينه منذ أن زار القاهرة في مارس ١٩٤٥، وكان آخر لقاء بيننا في سبتمبر ١٩٧٦ حيث كنا نحضر معاً مؤتمر ابن رشد

الذى عقد في الكوليج دي فرنس في الفترة من ٢٠  
إلى ٢٤ سبتمبر ١٩٧٦ .

وكما دار انتاج ماسينيون أساساً حول شخصية  
الحلاج، دار انتاج كوربان أساساً حول شخصية  
السهروري المقتول .

فمنياته بابن سينا ترجع أيضاً إلى ارتباط  
السهروري بابن سينا . وقد أصدر كوربان في هذا  
ال المجال كتاباً قريباً نال شهرة واسعة في أوروبا ،  
وترجم إلى الإنجليزية ، عنوانه : « ابن سينا والحكمة  
ذات الرقيبة »<sup>(١)</sup> . وفيه يبرز الجانب الصوفي عند ابن  
سينا ، اعتماداً على رسالة حمّي بن يقطان ، ورسالة  
الطير ، والقسم الأخير من « الإشارات والتبيهات » .  
وبالطبع كوربان في توكييد هذا الوجه - العابر - من وجوه  
فكرة ابن سينا .

وفي نفس الاتجاه أصدر كتاباً بعنوان : « التخييل  
المخالق في تصوف ابن عربي »<sup>(٢)</sup> (باريس ، ١٩٥٨ ؛  
ط ٢ ، باريس ١٩٧٦ ) ، لأنّه كان يؤمن بالتحالف بين  
هاتين المدرستين : مدرسة الإشراق . عند  
السهروري ، ومدرسة ابن عربي » ( الكتاب المذكور ،  
ط ٢ ، ص ١٥ - ١٦ ) . ذلك أن ابن عربي كان خير  
من نسخ القول في الحب الصوفي الذي لا يمكن  
فهمه إلا في العالم المتوسط بين العالم المحسوس  
والعالم المعقول ، وسيمه باسم : العالم التخييلي  
Mundus imaginalis الذي تخلقه ملكة التخييل .  
ويتناول كوربان المنشورة التي تخنى بها ابن عربي في  
ديوانه « ترجمان الأشواق » وكانت بتنا صفيحة تدعى  
« نظام » وتلقب بـ « عين الشمس والجمال » . ويرى  
كوربان أن ابن عربي وجد في هذه الفتاة « تجلياً  
للحكمة الخالدة » ( الكتاب نفسه ، ص ١١٣ ) .

وما دامت النزعة الشيوصوفية العرفانية المؤغلة في

Avicenne et le récit visionnaire. Bibliothèque iranienne , vol. 4 et 5 , Téhéran-Paris , 1954 ; 2<sup>e</sup>d. Berg-International , Paris , 1979 .

Trilogie ismaïlienne. Bibliothèque iranienne , (٢) Téhéran-Paris , 1961 .

الأسرار والتهاویل هي الموجهة لفکر کوربان، فقد كان من الطبیعی أن یعنی أيضًا بذھب الاسماعیلیة لاتصاله بهذه النزعة. فنشر وترجم ثلاثة کتب اسماعیلیة هي: (۱) - کتاب «الینایی» لأبی یعقوب السجستانی؛ (۲) - رسالة «المبدأ والمعاد» لسیدنا الحسین بن علی؛ (۳) - بعض تاویلات «جلشن راز» لمحمد شیتری. وقد نشر النص الأصلی مع ترجمة فرنسیة في مجموع بعنوان «ثلاثة کتب اسماعیلیة». كما أصدر مجموعات أخرى من النصوص المترجمة إلى الفرنسیة، تحت عنوان: «الأرض السماویة وأجسام<sup>(۳)</sup> البعث» (وقد طبعت طبعة ثانية بعد وفاته تحت عنوان: «الجسم الروحی والأرض<sup>(۲)</sup> السماویة»، ۱۹۷۹).

لکن أعظم أعمال کوربان هو من غير شك کتابه: «في الإسلام<sup>(۵)</sup> الإیرانی» (في أربعة أجزاء، عند الناشر جالیمار، باریس ۱۹۷۱)؛ في الجزء الأول منه تناول مذهب الشیعة الإیثنا عشریة، وأوله تاویلاً صوفیاً ثیوصوفیاً عرفانیاً. أما الجزء الثاني فتکرسه للسهروردي المقتول وللإشراقيين في إیران. والجزء الثالث تناول فيه «المخلصین للعشق» الإلهی، أعني کبار الصوفیة الإیرانیین، وعلى رأسهم روزبهان البقلی الشیرازی، وحیدر آملي، وعلى أصفهانی (المتوفی ۱۴۲۷ م) وعلاء الدولة السنناني (۱۲۳۱ - ۱۳۳۶ م). وكان کوربان قد اهتم بحیدر آملي، فنشر له بالتعاون مع عثمان یحیی، كتابین هما: «جامع الأسرار»<sup>(۶)</sup> وفي معرفة الوجود» (وكلاهما بالعربیة)<sup>(۷)</sup>. والجزء الرابع خصصه کوربان لمحکمین إیرانیین محدثین: مدرسة أصفهان في القرن السابع

Terre Céleste et Corps de Résurrection: de l'Iran (۳)  
mazdéen à l'Iran Shi'ite. Paris, Buchet-Chastel,  
1961.

Corps Spirituel et Terre Céleste, Paris, Buchet- (۴)  
Chastel, 1979.

En Islamí iranien. Paris, Gullimard, 1971.

(۶) ضمن نشرات «المکتبة الإیرانیة» المجلد رقم ۱۶، طهران، باریس، ۱۹۶۹.

عشر، والمدرسة الشیخیة فی القرن التاسع عشر.  
فتناول ملا صدر الشیرازی، ومير داماد محمد بن باقر  
الاستراباذی والقاضی سعید قمی من رجال المدرسة  
الأولی ، كما تناول الشیخ احمد الأحسانی من رجال  
المدرسة الشیخیة التي لا يزال لها أنصارها حتى اليوم  
فی ایران، رغم ما لحقها من اضطهادات منذ بداية  
تأسيسها على يد الشیخ احمد الأحسانی .

يضاف إلى هذه الكتب والتحقيقات ما يلي :

١ - «کشف المحبوب» لابن بحثوب  
السجستانی ، تحقيق ومقدمة بالفرنیة - ١٩٤٩ ،  
طهران .

٢ - «جامع الحكمین» تأليف ناصر خرسو ،  
تصحیح و مقدمة ، بالاشتراك مع محمد معین -  
طهران ، ١٩٥٣ .

٣ - «شرح قصيدة فارسی خواجه أبو الهیش احمد  
ابن حسن جرجانی» ، تصحیح و مقدمة ، بالاشتراك  
مع محمد معین ، - طهران ، ١٩٥٥ .

٤ - كتاب «عبر العاشقین» تصنیف شیخ روزبهان  
بقلی شیرازی (٥٢٢ - ٦٠٦ هـ) تصحیح و مقدمة ،  
بالاشتراك مع محمد معین - طهران ، ١٩٥٨ .

٥ - كتاب «المشاعر» لصدر الدين محمد  
الشیرازی ، نص حربی مع ترجمة فارسیة قام بها بدیع  
الملک میرزا حسّان الدوّلہ ، ترجمة و مقدمة فرنیة -  
١٩٦٤ ، طهران .

٦ - «شرح شطحيات شيخ روزبهان بقلي شيرازي»، متن فارسي بتصحیح و مقدمة - طهران ١٩٦٦.

٧ - «المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص المحكم لمحمي الدين بن عرببي»، من تصنیف شیخ سید حیدر آملی، تصحیح و مقدمة، بالاشتراك مع عثمان یحیی، ج ١ (المتن و مقدمتان) - ١٩٧٤، طهران.

هذا وقد خلف بعد وفاته تحقیقات و دراسات، يجري إعدادها للنشر.

وقد كتب فصلاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ضمن «تاريخ الفلسفة» الذي صدر في مجموعة La Pléiade (لدى الناشر جاليمار، باريس)، وهذا الفصل طبع أيضاً على حدة كتاباً قائماً برأسه في مجموعة «أفكار» Idées (لدى الناشر نفسه). وفي هذا الفصل - الكتاب باللغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشیعی، وأجحف بالفکر السنی اجحافاً غريباً.

## مراجع

- C. H. De Fouchécour: «Henry Corbin» in *Journal Asiatique*, année 1979, fasc. 3 et 4, p p. 231 - 237. Paris 1979.
- Jean-Louis Vieillard-Baron: «Henry Corbin», in *Les Etudes Philosophiques*, Janv. - Mars, 1980, p.p. 73-89.

## PAUL ELIEZER KRAUS (1904-1944)

ولد في ١٩٠٤ في مدينة براغ (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً، وكانت هذه جزءاً من الامبراطورية النمساوية حتى ١٩١٩) من أسرة يهودية.

وفي ١٩٢٢ سافر إلى فلسطين، فقضى فترة في مستوطنة إسرائيلية (كبوتن)؛ وبعدها دخل «مدرسة الدراسات الشرقية» التابعة للجامعة العبرية في القدس. وفي تلك الفترة أتقن اللغة العربية.

وفي ١٩٢٨ دخل جامعة برلين، وحصل على الدكتوراه الأولى برسالة عنوانها: «رسائل بابلية قديمة موجودة في قسم الشرق الأدنى في متحف الدولة الهروسية في برلين»، (ونشرت في *Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft* رقم ٣٥ - ٣٦، ١٩٣١ - ١٩٣٢).

وفي الوقت نفسه نشر بحثاً بعنوان: «تنقيبات وكنوز» في الطبعة الألمانية من «دائرة المعارف اليهودية» (المجلد الثالث، ١٩٢٩، ص ٧٠١ - ٧٣٤).

واختاره أستاذه يوليوس روسكا مساعدًا له في «معهد البحث في تاريخ العلوم» في برلين، ١٩٢٩، فأكمل كراوس على دراسة الكيمياء عند العرب، وركز بحثه على رسائل جابر بن حيان في الكيمياء، وانتهى، في بحث نشره ١٩٣٠ بعنوان «تحطم أسطورة جابر بن حيان»، إلى القول بأن الرسائل العديدة المنسوبة إلى جابر بن حيان هي في الواقع من تأليف جماعة من الإسماعيلية.

ولما جاءت النازية إلى الحكم في ٣٠ يناير ١٩٣٣، قرر كراوس مغادرة ألمانيا للخطر الذي

يتنتظره من البقاء في المانيا. فسافر إلى باريس، حيث عاونه لوبي ماسينيون. وقد تعاونا معًا على نشر «أخبار العلاج» (باريس، ١٩٣٠). وفي الوقت نفسه سجل كراوس نفسه للحصول على الدكتوراه من السوربون برسالة عن محمد بن زكريا الرازى، ولكن لم يقدر له أن يناقشها، على الرغم من أنه كتبها وقد أراني هو نفسه هذه الرسالة مكتوبة على الآلة الكاتبة وبقيت ضمن ما خلفه كراوس بعد انتشاره. ولما كانت أوراقه قد أودعت كلها في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، في القاهرة، فنحن نفترض أنها لا تزال جائمة هناك!



وكانت الشارة الثانية لعناته برسائل جابر بن حيان، أن حقق مجموعة من هذه الرسائل ونشرها في القاهرة (١٩٣٥، مكتبة الخانجي) بعنوان: «مختار رسائل جابر بن حيان».

وفي أثناء إقامته في باريس، نشر أيضًا رسالة للبيروني في «فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى» (باريس، ١٩٣٦).

وفي ١٩٣٦ عينته كلية الأداب في الجامعة

المصرية (جامعة القاهرة) مدرساً للغات السامية، وكانت الجامعة العبرية في القدس قد عرضت عليه أن يكون مدرساً فيها، لكنه فضل أن يعمل في الجامعة المصرية بباب الامكانيات الهائلة المتوفرة للبحث في تاريخ العلوم في القاهرة: سواء من حيث المخطوطات، حيث تشمل دار الكتب المصرية وخصوصاً مكتبتنا تيمور وطلعت يدار الكتب على مخطوطات فريدة في هذا الميدان، هي التي سيعمل فيها ويعتمد عليها حتى آخر حياته القصيرة - ومن حيث العلماء الباحثون في تاريخ العلوم عند العرب، وعلى رأسهم ماكس مايرهوف.

وكان ماسينيون هو الذي ذكرى ترشيحه للتدرس في كلية الآداب، وذلك في مذكرة أشاد فيها بمناقبه وما يؤمن منه، وهي المذكرة التي عرضت على مجلس كلية الآداب. وقد قرأتها يوم عرضها - وكانت طالباً في السنة الثالثة بقسم الفلسفة، فصممت على التعرف إليه غداة وصوله. والتقيت به في شقة سكناها في حي الزمالك. ولما أخبرته باتفاقاني للغة الألمانية أراد التأكد من ذلك، فقدم إلى كتاب «دراسات إسلامية» لجولدتسهير، فأخذت في القراءة للمحتللة بترجمة فورية، فازداد اعجابه، وغداة اليوم التالي ذهب إلى الدكتور حل خط حسين، صميد الآداب آنذاك، وأثناء عتي باطراه باللغة. ومن ثم توطدت العلاقة القوية بيني وبينه، منذ نوفمبر ١٩٣٦ حتى وفاته متخرجاً في سبتمبر ١٩٤٤. وقد أخذت من هذه الصلة العلمية الوثيقة فوائد جلجلة: منها الاطلاع على الأبحاث المفردة التي كانت تصل إليه من المستشرقين في أنحاء العالم، وعلى ما في مكتتبته من مؤلفات للمستشرقين لم تكن موجودة في مكتبة الجامعة ولا - بالأحرى - في دار الكتب. ومنها أنها كنت أفرز إليه في حل ما يعترضني من مشاكل في ترجمتي لأبحاث المستشرقين خصوصاً ما يتعلق بالرموز والاختصارات لأسماء المجللات والمجاميع. ومنها استلهامه أو توجيهه لي في القيام بأبحاث أو ترجمة دراسات بالألمانية. وكنت أنا من ناحيته

أساعده في تحرير ما يريد تحريره باللغة العربية من مباحثات عامة (مثل مباحثة عن الماجحظ في الجمعية الجغرافية، ضمن أسبوع الماجحظ الذي نظمته كلية الأداب في ديم ١٩٣٧) أو مقالات (مثل مقالاته في مجلة «الثقافة» تحت عنوان: من منبر الشرق) أو مقدمات لمن نشره من كتب في مصر، مثل «رسائل فلسفية لمحمد بن ذكريا الرازي» (جـ ١، ١٩٣٩، منشورات الجامعة المصرية، كلية الأداب). لكن مع امتداد إقامته في مصر وزيادة اتقانه للغة العربية نطقاً وكتابة، قل التجاوز إلى في هذا العمل الذي اقتصر على التصحيح اللغوي وتقويم العبارة العربية فحسب.

وفي الوقت نفسه قمت بترجمة بحث مهم جداً كان قد نشره في «مجلة الدراسات الشرقية» (المجلد ١٤، ١٩٣٤ ص ٩٣ - ١٢٩، ٣٣٥ - ٣٧٩) بعنوان: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام: كتاب «الزمرد» لابن الروايني» (وقد نشرناه بعد ذلك في كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، القاهرة، ١٩٤٥)، وتلتها بترجمة فصل صغير كتبه في نفس المجلة ١٩٣٣ بعنوان: «حول ابن المقفع» (وقد نشرته في كتابنا: «تراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، القاهرة ١٩٤٠).

وكانت الشارة الكبيرة لكتابه بجاير بن حيان هي كتابه العظيم بعنوان: «جاير بن حيان: إسهام في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام» (بالفرنسية)، وقد نشر ضمن مجموعة معهد مصر *Mémoires de l'Institut d'Egypte* في مجلدين كبيرين: الثاني، وقد ظهر قبل الأول - في عام ١٩٤٢، والأول في عام ١٩٤٣. والثاني هو دراسة دقيقة شاملة لفكرة جابر بن حيان العلمي، وفيه استطرادات حول تاريخ العلوم - والكيمياء بخاصة - في الإسلام، ويقع في حوالي ٥٠٠ صفحة. وقد كتبنا عنه، عند ظهوره، مقالاً في مجلة «الثقافة»، نشرناه بعد ذلك في كتابنا: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» (القاهرة ١٩٤٥). أما المجلد الأول فهو سرد الكتب (أو الرسائل) المنسوبة

إلى جابر بن حيان، وما يوجد لها من مخطوطات،  
ويقع في حوالي ٣٠٠ صفحة.

وهذا الكتاب يعد أعظم بحث كتب حتى الآن في  
ميدان تاريخ المعلوم عند العرب، ومن أجل ما ألفه  
المستشرقون يعامة من كتب عظيمة الأهمية.

ومن ثمار عمله في مخطوطات الخزانة التيمورية  
بدار الكتب المصرية نذكر:

١ - مقالاً في «مجلة كلية الآداب» عن «كتاب  
الأخلاق لجالينوس» (١٩٣٩) بالعربية.

٢ - بحثاً بعنوان: «أفلوطين عند العرب»  
(بالفرنسية) ألقاه في الجمعية الجغرافية. ضمن  
محاضرات (أو اجتماعات) معهد مصر، ١٩٤٢،  
ونشر ضمن مضبوطة هذا المعهد، وتناول بالدراسة  
رسالة «في العلم الإلهي» المنسوبة إلى الفارابي،  
وهي في الواقع ترجمة لبعض فصول من «التساع  
الخامس» من «تساعات» أفلوطين؛ وقد نشرنا ترجمة  
نصها الكامل في كتابنا: «أفلوطين عند العرب»  
(القاهرة ١٩٥٥).

وبناء على طلب مجلة «الثقافة» راح كراوس يكتب  
مقالات بسيطة أولية عن بعض المخطوطات العربية  
وما يشبه ذلك، لكن ليست لها أية قيمة علمية، بل  
هي مجرد تعريف أولي لعامة القراء. وكنا نود لو لم  
يكتب هذه المقالات الأولى، لأنها لا تناسب أبداً مع  
سائر إنتاجه العلمي.

أما دروسه في كلية الآداب، قسم اللغة العربية،  
ف كانت في اللغة السريانية، أولاً، ثم العبرية ثانياً،  
خصوصاً بعد خروج إسرائيل ولبنان من كلية  
الآداب في ١٩٣٧ ثم في فقه اللغة العربية (وكان  
بحثاً مقارناً بين العربية واللغات السامية)، وبعد رحيل  
يوسف شاخت إلى إنجلترا في ١٩٣٩. وإلى جانب  
هذه الدروس في مستوى الليسانس، كان يلقي  
محاضرات على طلاب الماجستير تدور حول التراث  
اليوناني في العربية، وقراءة وشرح بعض النصوص  
العبرية في الكتاب المقدس. وقد حضرت أنا هنا

النوع الثاني، وهو محاضرات طلاب الماجستير والدراسات العليا في السنوات من ١٩٣٨ إلى ١٩٤٢، مجرد مستمع، لأن الأصل فيها هو أنها خاصة بطلاب الدراسات العليا في قسم اللغة العربية.

وفي عامي ١٩٤٣ و١٩٤٤ شغل كراوس كثيراً بفكرة خطورة بياليه وهي أن كل نصوص أسفار الكتاب المقدس هي نظم (شعر) وليس نثراً. من أجل ذلك راح يتلقّى تلاوة صوتية خاصة لهذه النصوص، حتى تلتزم ونظريته هذه في أنها نظم وليس نثراً. وراح يلقي المحاضرات في هذا الموضوع في القاهرة أولاً في خريف ١٩٤٣، ثم في القدس بعد ذلك في يناير ١٩٤٤. وقد هوجم في القدس هجوماً عنيفاً، بسبب نظريته هذه. وقد لقيته غداة عودته من هذه الرحلة فوجده في ضيق شديد، بسبب هذه المعارضة.

وكانت زوجته - وهي أخت الباحث المتخصص في تاريخ السياسة عند فلاسفة العصر الوسيط: المسلمين واليهود، وفلسفة السياسة بعامة: ليو اشتراوس Leo Straus - قد توفيت في صيف ١٩٤٣ إثر حمى نفاس، وتركت وراءها بنتاً. وكانت زوجته الثانية، أما الأولى فقد تزوجت من بعده مستشرقاً آخر هو سليمون (شلومون) بينس Salomon Pines وما هوا يتزوج للمرة الثالثة أثناء - أو بعد رحلته هذه إلى القدس في يناير ١٩٤٤، لكنها لم تصحبه إلى مصر ولم تأت إلى مصر إلا في أواخر سبتمبر ١٩٤٤ على أثر انتحاره؛ لتأخذ حقها في ميراثه! وبعد نهاية العام الدراسي في يونيو ١٩٤٤ سافر كراوس إلى القدس ليقضي عطلة الصيف. لكنه لما عاد في الأسبوع الأول من سبتمبر لاستئناف العام الدراسي الجديد، وجده في حالة اضطراب نفسي غريب، وقد استولت عليه ألوان من الوساوس، وبدت عليه مظاهر الحصبة الشديدة في أقواله وسممات وجهه وحركاته. ولم يستطع أن أتبين منه ما السبب في هذه الحالة النفسية التي لم أعرفها فيه - على الأقل بهذه الحدة - من

قبل . واتعدت وإياه موعداً للقاء في كلية الأداب الساعة العاشرة صباح يوم الخميس ١٤ سبتمبر ١٩٤٤ . ولطأري طرأ تأثرت عليه . فقلت في نفسي : سأمر عليه في اليوم التالي بمنزله في شارع أحمد حشمت باشا (بالزمالك) .

وإذا بي في مساء يوم الخميس هذا أقرأ في صحيفة المساء (جريدة البلاغ) نبا انتشاره . وذهبت إلى جريدة «الأهرام» في المساء لأعرف أبناء عن انتشاره وأسبابه إن أمكن ، فلم أجده لديهم من المعلومات إلا ما سجله قسم شرطة الزمالك وهو أنه وجد متتحرّاً في بيته - في رقم ٧ شارع حشمت باشا ، وهو مشنوق بحزام يحيط به وعلق من عمود يقفون المرحاض . والذي وجده على هذه الحال هما شخصان كانوا يسكنان معه في الشقة أحدهما هو سيسيل حوراني ، وكأنهما يعملان ضابطين في الجيش البريطاني ، وقد سكنا معه في شقته لاستفادة من الأجر الذي كانا يدفعانه مقابل السكنى ، وذلك بعد وفاة زوجه وصبر ورثة وحيداً فيها ، خصوصاً وقد كان يشكوا من الشكوى من ضالة المرتب (٣٨ جنيهًا مصرية في الشهر) وازدياد تكاليف المعيشة ، وكان يستدين من بعض أصدقائه حتى ترك ديواناً جاوزت الألف جنيه .

ما السبب في انتشاره؟ خصوصاً وقد تزوج منذ أشهر قليلة . وكان أحقر من ما يكون على إنتاجه العلمي ، يجد فيه خيراً عزاء . وكان له أصدقاء ممتازون في القاهرة ، منهم ماكس مايرهوف . وكان يحظى بتقدير عظيم في أوساط المستشرقين والباحثين في تاريخ العلوم . وكان قد جمع مواد تكشف للاحراج أبحاث جديدة كثيرة . وكان يعيش في مصر عيشة جيدة المستوى في أرقى محي في القاهرة . فماذا يدعوه إذن إلى الانتشار؟ وما حدث له في أثناء سفره الأخيرة ، إلى القدس إبان عطلة صيف ١٩٤٤ ؟

الخطيب الوحيد الذي وجدته - وروجت حتى الآن - لتفسير هذا اللعن المحيّر هو ما يلي : في ٦ نوفمبر ١٩٤٤ قتل إرهابيون إسرائيليون اللورد مورن lord Moynه الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط . وقبضت الشرطة المصرية على القتلة ، وحوكموا

وحكم عليهم بالإعدام ونفذ الحكم . وقد وجدت الشرطة المصرية معهم عنوان مسكن ياول كراوس . وهؤلاء القتلة يتسمون إلى عصابة اشتتن الإرهابية الإسرائيلية .

فلماذا وجد عنوان مسكن كراوس مع هؤلاء القتلة المكلفين بقتل الوزير البريطاني المقيم؟ أنا أفترض - وهو مجرد فرض لا دليل قاطعاً على صحته - أن كراوس كان يتسم إلى عصابة اشتتن الإرهابية؛ وأنه حين كان في القدس ، خلال العطلة الصيفية ١٩٤٤ ، وقعت عليه القرعة ليشارك في قتل لورد مورن ، الذي خيل إلى عصابة اشتتن أنه عقبة في سبيل النشاط الصهيوني لايجاد دولة إسرائيل ، بدعوى أنه يمالئ العرب أو في القليل يحارب الإرهاب الصهيوني ضد الانجليز في فلسطين التي كانت آنذاك تحت الانتداب البريطاني . وتبعاً لذلك كان على كراوس أن يختار بين الاشتراك في عملية الاغتيال ، أو أن يتحرر ، وهو على كل الحالين مقتول . فيبدو أنه أثر الاختيار الثاني ، أعني أن يقتل نفسه بنفسه ، بدلاً من أن يشارك في قتل لورد مورن مما سيتجم عنه قطعاً إعدامه هو أيضاً ، كما حدث لمن نفذوا عملية الاختيار . وإذا فبحسب فرضنا هذا فإن السبب في انتحار كراوس هو أنه فضل أن يقتل نفسه بنفسه ، على أن يشارك في قتل لورد مورن مما سيتجم عنه بالضرورة إعدامه . ولم يكن في وسع كراوس الخروج من هذه المنضلة بالامتناع من الاشتراك في قتل لورد مورن ، لأن جماعة اشتتن كانت ستقتله لو لم ينفذ ما وقعت القرعة عليه لتنفيذها ، فهذا قانون حديدي من «قوانين» الجماعات الإرهابية .

على كل حال ، فقد انتحر في يوم الخميس ١٤ سبتمبر ١٩٤٤ في شقتها التي يسكنها في العمارة رقم ٧ بشارع حشمت باشا في حي الزمالك بالقاهرة .

#### مراجع

- H. J. Lewy, in *Moznayim*, 5 (1945).
- Ch. Kuentz, in *Bulletin de l'institut d'Egypte*, 27 (1946), 431 - 441 (avec une bibliographie).
- Martin Plessner; article in *Encyclopaedia Judaica*, t. 10, Jerusalem, 1971.

# هَزِيْ كُورْبَان

## السهروردي وفلسفة النور

### ١ - احياء حكمة فارس القديمة

١ - تجعلنا دراساتنا المتأخرة في موضع نحسن فيه تقدير أهمية مؤلفات شهاب الدين يحيى السهروردي الذي يمكن عنه عادة باسم «شيخ الاشراق». وتقع هذه المؤلفات على مفترق طرق في موقع ممتاز . ترك السهروردي هذا العالم قبل ابن رشد بسبعين سنوات تماماً، أي في نفس اللحظة التي كانت «المشائية العربية» في الاسلام المغربي تجد تجسيدها الأخير في مؤلفات ابن رشد ، حتى ان المؤرخين المغاربة نتيجة لخلط مشئوم بين مشائية ابن رشد والفلسفة ، قد ظلوا يعتبرون ان مصير الفلسفة في الاسلام قد انتهى مع ابن رشد . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد أثارت اعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مثى عليه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه . ولقد أخذنا فيما سبق الى ان الأسباب التي أدت الى سقوط واختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل الى استمرار السينوية في ايران ؛ ولكن مؤلفات السهروردي لن تغيب لسبب او لآخر ، من أفق هذه السينوية .

٢ - ويظل وجه السهروردي (الذي يجب ألا نمزجه مع أمسياته الصرفين

هر وابو النجيف السهروري ) مزداناً بفتنة الصبا ، وذلك لأن مصره البائس انتزعه من مشاريعه الواسعة في زهرة العمر . فقد كان له من العمر ٣٦ سنة ( ٣٨ سنة قرية ) . ولد سنة ١١٥٥ هـ / ١٥٤٩ م في الشمال الغربي من ایران في ميديا القديمة بسہرورد ، وهي مدينة كانت لا تزال مزدهرة آیات الاضطرابات المغولية ، وقد درس في حادثته الباكرة في مراغة بأذربيجان ، ثم قدم أصبهان في وسط ایران ؛ ولا بد انه وجد الشّنة السینوية لا تزال حية هناك . ثم أمضى بعدها عدة سنوات في الأناضول <sup>(١)</sup> حيث تلقى احسن استقبال من عدّة من أمراء روم السلاغقة واخيراً تحول الى سوريا التي لن يعود منها ابداً . وقد اقام عليه الفقهاء دعوى سينطح معناتها في نهاية هذا الفصل . وما كان لشيء ان يخلصه من نعمة ذلك الشخص المتعصب الذي هو صلاح الدين الايوبي ، حق ولا صدقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي اصبح فيما بعد صديقاً جيّداً لابن عربي . فمات شيخنا الفتى بصورة سرية في قلعة حلب في ٢٩ نوز سنة ١١٩١ م . وكتاب السير عموماً يدعونه بالشيخ المقتول ، اما تلامذته فيفضلون ان يدعوه بالشيخ الشهيد .

٣ - ولكي نفهم منذ البداية مقصد مؤلفات السهروري ، فلا بد لنا من ان ننتبه الى الفكرة المبطنـة التي تشير اليها تسمـة لكتابه الرئيسي « محكمة الانوار » وهي فكرـة حـكـة لـدىـة مـشـرقـية سـيـتابـعـها بـتـصـيم وـاضـح كـإـحياء حـكـة فـارـسـ الـقـدـيمـة . والـوجـوهـ الـكـبـيرـةـ الـتـيـ تـتـعـكـمـ فـيـ سـيـرـ المـذـهـبـ هيـ « هـرـمنـ وـافـلاـطـونـ وـزـرـادـشـتـ » . فـلـدـيـنـاـ اـذـنـ الـحـكـمـةـ الـهـرـمـسـيـةـ مـنـ جـهـةـ ( ولـقـدـ سـيـقـ

(١) يذهب الاستاذ المؤلف الى هذا الرأي نفسه في من ٩٨ من الطبعة العربية التي حلّها بدوي لرسالة « اصوات ابفتحة جبريل » ، ومن قبله ذهب الاستاذ ماسيليون الى نفس الرأي في « نصوص لم للنشر » باريس ١٩٢٩ ، ولم يستندون في ذلك الى « تاريخ السلاغقة » لكرمین خليل ثم الى كتاب « الملح في البدع » لادریس بن بیدکن الزکانی وكذلك السهروري في خطوط جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ ورقة رقم ٢٤٤ .

لابن وحشية ان وأشار الى تقليد يجعل الاشرافيين فئة كهنوتية يرجع نسبها الى أخت هرمس ) ومن جهة ثانية ، فان الربط بين افلاطون وزرادشت ، والذي قام بعثة الفيلسوف البيزنطي Gémiste Pléthón في مطلع عصر النهضة ، هو العامل المميز للفلسفة الابراهيمية في القرن الثاني عشر .

والآن ، فان ما يجب ان نسجله من المبادئ ذات الفحوى السهوردية ، هي مبادئ « المشرق » و « الحكمة الالهية المشرقة » . ولقد كان اشرطاً فيما سبق الى وجود مشروع « حكمة » او « فلسفة مشرقة » لدى ابن سينا . والسهوردي يعني علاقته مع سابقيه حول هذه النقطة تماماً . فقد عرف « الكرايس »<sup>(١)</sup> ، التي تبدو وسيلة للحفاظ على منطق المشرقيين ، كما عرف ما بقى من مسائل « كتاب الانصاف » ( اعلاه الفصل الخامس ، ٤ ) . وأكثر من هذا فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة « حي بن يقطان ». وهو يعرف ذلك حتى أنه عندما يتبع تأليف القصص الرمزية التي تعنى بالتعليم الروحي ، على غرار ابن سينا ، تجده يمتدح القصة السينوية إلا انه يقوم بما يشبه بادرة إشارة رائعة ، لكي يجعل ان قصته عن « الغربة الغربية » تبتدئ حيث تنتهي قصة ابن سينا<sup>(٢)</sup> . غير ان الشيء الذي لا يرضيه في

(١) لا بل ان المؤلف يشير في مقدمته على « مجموعة في الحكمة الالهية » من ٧٨٦ هـ الى ان الملا صدراً كان يخوض هذه الكرايس وإن لم يكن يتقاضاها .

(٢) لعل المؤلف يشير الى مطلع قصة « حي بن يقطان » للسهوردي ص ١٣٥ من طبعة أحد امين بالقاهرة او من ٤٧٥ من « قصة الغربة الغربية » من طبعة المؤلف : « أما بعد فاني لما رأيت قصة حي بن يقطان صادقتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات الممبة متعرية من تعبيرات تشير الى الطور الاعظم (... ) المستودعة في رموز الحكمة ، الخفية في « قصة سلامان رابسال » التي زتبها صاحب قصة « حي بن يقطان » . وهو السر الذي ورتب عليه مقامات اهل التصور واصحاح المكاشفات ، وما أثير اليه في رسالة « حي بن يقطان » الا في آخر الكتاب حيث قيل : « ولربما هاجر اليه افراد من الناس » الى آخر الكلمات ، فلدرمت ان اذكر منه شيئاً في طرزاً قصة سمعتها انا « قصة الغربة الغربية » . وللتتأكد من هذا الفهم انظر مقدمة المؤلف على هذه الرسالة من ٨٨ من نشرته لما عام ١٩٥٢ في « مجموعة دوم مصنفات ».

القصص الرمزية هو ذات الشيء الذي لا يرضيه في المسائل التعليمية . فلقد أقام ابن سينا مشروع «فلسفة مشرقية»، حقاً، ولكن مشروعه «تليجة لأسباب قاطمة»، مهيأ للفشل . واذاً فان شيخ الاشراق يدعو أياً من أراد التعرف الى «الحكمة المشرقة»، الى دراسة كتابه هو . فالقابل الذي طالما أريد إقامته بين فلسفة ابن سينا «المشرقة»، وفلسفة السهروردي «الاشراقية»، ان هو إلا تقابل لا يستند الى معرفة كافية للنصوص ، ولذلك لأسباب لن نستطيع ايرادها هنا<sup>(١)</sup> .

اما السبب الذي يشرح به السهروردي قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقة ، فهو أن ابن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه ، الأصل الذي يحقق الصفة المشرقة . فإن سينا لم يعرف هذا الأصل الذي نشأ لدى حكمة فارس القديمة (الخسروانيين) والذي هو الحكمة الدينية الحقيقة . «وكان في الفرس» يقول شيخنا ، «أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون» ، حكمة فضله غير مشبهة المحسوس ، قد أحيننا حكمتهم التورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بمحكمة الانوار وما سبقت الى مثله<sup>(٢)</sup> .

وكذلك كان رأي خلفائه الروحيين . فصدر الشيرازي يتكلم عن السهروردي كـ «شيخ أتباع المشرقيين والهبي» رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة<sup>(٣)</sup> ، هؤلاء المشرقيون يتصنفون ايضاً بأنهم أفلاطونيون . فشريف

(١) يقصد المؤلف الى كتاب «نلينو» Filosofia orientale od illuminativa di Avicenna. RSO X (1925) . فنلينو يلح بشكل خاص على انه لا يمكن قراءة مشرقة على أنها مشرقة والمولف وإن كان لا يرد على نلينر هنا الا انه يرد عليه في مقدمته على «مجموعه في الحكمة الالهية» في الصفحة XXXVII وما يليها . وسيعود المؤلف فيذكر اهم نلينو صراحة في «مشرق الافرار» من هذا الفصل الفقرة ٢ .

(٢) رسالة «كتاب التصوف» 207.b .

(٣) الملا صدرا الشيرازي «كتاب الاسفار الاربعة» ط . طهران ١٤٨٢ صفحه ٥٨٣ . ومقدمة المؤلف على «مجموعه دروم مصنفات» بطهران ص 7 .

الجرجاني يُعرّف الاشرقيين او الشرقين « كفلاسفة رئيسهم أفلاطون »<sup>(١)</sup>. ويقول أبو القاسم الكازروني ( ١٠١٤ هـ / ١٦٠٦ م ) « كما أن الفارابي هو مجدد فلسفه المشائين واستحق لهذا لقب « المعلم الثاني »، كذلك السهروردي، فقد أحيا وجدد فلسفه الاشرقيين في العديد من كتبه وأبحاثه ». فالقابل بين الاشرقيين والمشائين هو متاخر جداً. وإن فصلنا في فصل « أفلاطوني فارس » يشير الى هذه المدرسة التي ستكون إحدى خصائصها ان تتوالت النماذج الأصلية [ المثل ] الافلاطونية بتعابير علم - ملائكة زرادشتى .

٤ - والسروردي يوسع هذه الفكرة الرئيسية في مدونة واسعة ( ٩ كتاباً ) . فهي واسعة اذا ما فكرنا بقصر حياته . وتتألف نواة هذه المدونة من ثلاثة عقائدية : ثلاثة أبحاث وكل منها ثلاثة كتب ؛ وهي تشمل المنطق والطبيعة والمتافيزيقا . وكل مسائل المنهاج المشائى تجد لها مبهجونة في هذه الكتب وذلك لسبعين : أولاً في سبيل تقديم إلمامة شاملة باعتبار ان التكوين الفلسفى المكين هو أمر ضروري لكل من يريد ان يسير في السبيل الروحي . فإذا كان حقاً على كل من يترافقون أمام هذا السبيل الروحي ان يكتفوا بالتعلم المشائى ، فإنه لا بد بالتأني بالنسبة لمن يضرون فيها ، من ان يحرروا الحكمة اللدنية من الجدل العقيم الذي أعمم به المشائين والمشكلون ، مدربين على الاسلام ، سبيل هذه الحكمة . فإذا حدث ان انبثقت فكرة المؤلف الميبة خلال أبحاثه هنا وهناك، فذلك إنما يكون بالرجوع دافعاً الى الكتاب الذي تهد له هذه الابحاث ، الكتاب الذي يحتوي سر المؤلف : كتاب « حكمة الاشراق » .

(١) الاشرقيون طائفة رئيسهم افلاطون « الجرجاني » كتاب التعرفات « القاهرة ١٣٠٦ وهذا تعريف قریب من قول السهروردي في فقرة ١٤١ من المطاراتات : « إمام اهل الحكمة رئيسنا افلاطون »، قوله : « الاشرقيون رئيسهم افلاطون والمشائين ورئيسهم ورئيسهم ارسسطو ». وانظر في ذلك صفة XXV من مقدمة المؤلف حل وسائل السهروردي ، « بحثة في الحكمة الالمية ».

فحرول هذه الرباعية التي يتكون منها هذا الكتاب ، وحول الثلاثة الأخرى ، تتعلق مجموعة من الكتب الصغيرة ، وهي مؤلفات منهجية قليلة الانتشار في العربية والفارسية . ويكتمل بجمل هذه المؤلفات بدور خاص من القصص الرمزية سبق ان أشرنا إليها ؛ وقد كتب معظمها بالفارسية ووفقاً للمخطط التربوي الروحي للشيخ ، وهي تغدو ببعض مسائل التأمل التحضيري . ويتيوج كل هذا بضرب من « كتاب الساعات » ويتناول من مزامير وإشارات الى الكائنات النورانية .

وينتشرت بجمل هذه المؤلفات من تجربة شخصية يشهد بها المؤلف وهو يشير الى « ارتداد حادث في طفولته » اذ انه ابتدأ حياته بالدفاع عن فيزيقيا المثانيين السماوين <sup>(١)</sup> . فقد أوقف عدد العقول على عشرة ( او خمسة وخمسين ) . وهذا هو العالم الروحي المغلق الذي رأه يتلألأ خلال رؤية ذهولية ، حيث بدت له كثرة من هذه « الكائنات النورانية » التي كان يتأملها هرمن وأفلاطون ، وهذه الأضواء المينوية ينابيع الد « خرة » والرأي [ عظمة وسلطان النور ] التي أخبر عنها زرادشت ، ووقع خلسة نحوها الملك الصديق كيضررو المبارك اليها فشاهدها <sup>(٢)</sup> .

ويعود بنا اعتراض السهورديي الذهولي الى واحد من المبادئ الأساسية

(١) « وصاحب هذه الاسطورة كان شديد الذب عن طريقة المثانيين في إنكار هذه الاشياء عظيم الميل اليها ، وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه ». كتاب « حكمة الآشراق » للقرة ١٦٦ ص ١٥٦ . ثم يقول في ص ٤٠٩ في وصية باستر الكتاب من نفس الطبيعة : « وقد ألقاه النافت القدس في يوم عجيب دفعة . وان كانت كتابته ما اتفقت الا في اشارة لمؤلف السفر » .

(٢) « ومن لم يصدق بهذا (...) فعليه بالرياضات (...) فسو يقع له خطأ يرى التور الساطع في عالم الجنبروت وبرى الذرات الملكوتية والأوار التي شاهدها هرمن وأفلاطون والأضواء المينوية ينابيع الد « خرة » والرأي التي أخبر عنها زرادشت ورقة الملك الصديق كيضررو المبارك اليها فشاهدهما ». تتمة النص الاول من التعليق اسابق من نفس المرجع ص ١٠٧ .

في الزرادشتية : Xvarnah<sup>(١)</sup> ؛ نور العزة ( «خُرَّة بالفارسية » ) انطلاقاً من هنا علينا ان نخاول إدراكاً جديداً موجزاً لفكرة الاشراق ولبنية العالم الذي تنظمه ولصورة الروحانية التي تعينها .

## ٢ - مشرق الأنوار ( اشراق )

١ - نلاحظ ونحن نجمع الاشارات التي يعطيها السهروردی وشارحه المنشرون، ان فكرة الاشراق ( وهو اسم يعني السنى والبهاء واشراق الشمس عند طلوعها ) تبدو على نحو ثلاني : ١ - فنستطيع ان نفهم منها الحكمة او الحكمة الدينية التي يشكل الاشراق أصلها باعتبار انه يمثل ظهور واشراق الكائن معاً ، و فعل الوجودان الذي يكشف هذا الكائن ؟ وعندما يكتشفه يقوده الى الظهور ( ويحمل منه ظاهرة Phainomenon ) . وكما ان هذا المصطلح يعني في العالم الحسي سناه وبهاء الصباح وأول بريق للنجم ، كذلك فإنه يعني في سعاد الروح «المثالية» لحظة تجلي المعرفة . ٢ - ونتيجة لذلك فإننا نفهم بالفلسفة الشرقية او بالحكمة الدينية المشرقة ، عقيدة تستند الى محاضرة الفيلسوف للظهور الصباغي للأنوار المعقولة وانسكاب مطالعها على الأرواح لدى مفارقة هذه الأرواح للأجساد . فموضوع الكلام هنا اذاً ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها الى مشرق المقولات الخالصة . ٣ - ونستطيع ان نفهم بفلسفة الاشراق فلسفة تشير الى حكمة الاشرافين او المشرقيين الدينية ، أي حكمة حكماء فارس

(١) Xvarnah Kavaēm : يضع لها المؤلف في هامته من ١٥٧ من المرجع السابق كلة «كيان خُرَّة» وكذلك في فبرست من ٣٤٤ . يقول زرادشت : « خُرَّة » نور يسطع من ذات الله تعالى ربِّيَّةِ اخلق بعضهم علَّ بعض ويتمنكن كل واحد من عمل او صناعة بغيرته ، وما يتخصص بالمرأك الأفضل منهم يسمى « كيان خُرَّة ».

القديمة ؟ وهذا ليس بسبب موقعهم على الارض وحسب ، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقة، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية. فهكذا كانت فلسفة الحكماء اليونان القدماء في رأي الاشراقيين ، تعني كل فلسفه اليونان باستثناء تلاميذ أرسطو الذين كانوا يقترون على التفكير الاستدلالي والاحتجاج المنطقي<sup>(١)</sup> .

٢ - وأذا ، فان مفكرينا هؤلاء لم ينظروا اطلاقاً الى التقابل الاصطناعي الذي أراد تلبيسنا ان يقيمه بين فلسفة السهوردي الاشراقيه و « فلسفة ابن سينا المشرقة » . فهم يستعملون مصطلحات « اشراقيين » و « مشرقيين » كيفها اتفق . فنحن بمحاجة الى مصطلح وحيد لنقول به مشرقة - اشراقيه ممّا ، بمعنى ان موضوع الكلام هو معرفة مشرقة ؛ ومشرقة لأنها هي نفسها مشرق المعارف ( وتحضرنا بعض المصطلحات مبادهه : *Aurora consurgens* ، *cognitio matutina* ) . وليلصف السهوردي ذلك فانه يعود الى حقبة من حياته كان موضوع المعرفة يجده فيها بدون ان يستطيع له حلأ ؟ حق كان ان أبصر ، وهو في حالة وسى بظهور أرسطو حيث اشتباك معه في جدال فطىءن جداً . وهذه القصة تشغل عدة صفحات من أحد كتب السهوردي وتعنى به كتاب « التلويمات العرشية »<sup>(٢)</sup> .

(١) هذه الفكرة تكرار لما ورد في مقدمة المؤلف نفسه على « مجرعة في الحكمة الاهمية » من XXVII محث عنوان « المعرفة المشرقة ». فالمؤلف يأخذ كلة لقطب الدين الشيرازي يقول فيها : « حكمة الاشراق : اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، او سكة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضاً يرجع الى الاول لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار المطلية ولعلها وفيضاتها بالاشرافات على النفس عند تجردها ، وكان اعتقاد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيشهه فإن اعتقادهم كان على البحث والبرهان لا غير » . ثم يضيف المؤلف : « من هنا النص القصير نستطيع ان تتخلص ثلاث نتائج » وهي ما يقرأه القارئ ، اعلاه .

(٢) اي من الصفحة ٧ السطر الاول حتى الصفحة ٧ السطر التاسع : اي الفقرة ٥ بكتابها .

ولكن أسطو الذي يتحدث إليه السهروري هو أسطو افلاطوني صريح، بحيث لا يستطيع أحد أن يحمله مسؤولية صولات المشائين الجدلية . فأول جواب يجيب به الباحث الذي يسأله هو التالي « ارجع إلى نفسك<sup>(١)</sup> » ثم يبدأ عندها تعلم تدريجي على معرفة النفس ثم على معرفة لا هي بنتيجة لتجزيره ولا تمثل<sup>(٢)</sup> لموضوع بتوصيف صورة شخصية ، وإنما معرفة مماثلة للنفس ذاتها وللأنانية ؟ فهي في جوهرها إذاً حياة ، نور ، ظهور ، شعور بذاته<sup>(٣)</sup> . وفي مقابل العلم التنشيلي الذي هو علم بالكلي المجرد او بالنطق ( علم صوري ) ، لدينا علم حضوري اتصالي شهودي ، وأشار إلى حضوري تسرق به النفس على الموضوع<sup>(٤)</sup> وذلك بصفتها كائنًا فورانيًا ؟ أي أنها تستعرضه أمامها وذلك بأن تستعرض نفسها . فظاهرها هي نفسها لنفسها هو حضور هذا الحضور ، وهذا

= وقد نشر هذا الكتاب الأستاذ المؤلف مع بعض الكتب والرسائل الأخرى ضمن « مجموعة في الحكمة الالهية » في التشريعات الإسلامية ( رقم ١٦ استانبول مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ) التي تصدر عن جمعية المستشرقين الالمانية .

(١) « ارجع إلى نفسك فتتحول لك ، نقلت وكيف ؟ » السطر السابع من المرجع السابق .

(٢) هذا هو معنى الكلمة *Re-présentation* بحسب ما تعرف ، ولكن المؤلف يضع لها في من XXXIII من مقدمة في المرجع السابق تصور . فهو بعض « علم صوري » *Connaissance représentatif* .

(٣) قارن هذا مع من XXXIV من مقدمة المرجع السابق . ثم انظر الصفحة ٧٤ من المتن س ١ حق من ٤ : « قال وإذا دريت أنها ( النفس ) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم أن التعلق هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة ، وإن ثنت قلت عدم غيبتها عنها وهذا أتم لأنك بضم إدراك الشيء لذاته ولغيره أذ الشيء ، لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها ؛ أما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها ، فبقدر تجربتها أدركك ذاتها وما غاب عنها ». وبالنسبة لكلمة أنانية فإن المؤلف يشير إلى أنها وردت « أنانية » في بعض الخطوطات وانه اختيار الشكل الأول بالاستناد إلى شروح قطب الدين الشيرازي . انظر تعليله رقم 43 من الصفحة المذكورة .

(٤) « وحصل للنفس إشارات حضوري على البصر » . الشهروسي . شرحه على التلويحات في طبعة المؤلف *a et b* 325 .

هو الحضور الظاهوري او الاشرافي<sup>(١)</sup>. ومكنا ترجّع حقيقة كل علم موضوعي الى شعور الانسان المارف بذاته . وكذلك الامر بالنسبة لكتابات جميع العالم والأجرام التورانية كلها . ففعل شعورهم بذواتهم نفسه ، يصعبون حاضرين البعض امام البعض الآخر . وكذلك الأمر بالنسبة للنفس الانسانية وذلك تبعاً لانزعاجها نفسها من يرزخ « منقاماً المغربي » ، نعني عالم المسادة الارضي . ويقول ارسطو جواباً على أسئلة الباحث الأخيرة ، إن الفلسفة الاسلاميين لم يبلغوا من افلاطون حق « ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته<sup>(٢)</sup> » ثم يقول له عندما يلاحظ تشاغله باثنين من كبار الصوفية : أبو يزيد البسطامي وسهل التستري ( أعلاه الفصل السادس ، ٢ و ٥ ) « اولئك هم الفلسفه حقاً<sup>(٣)</sup> ». ومكنا تقوم « الفلسفة الاشرافية » بوصل الفلسفة والتصوف وصلاً لن يفترقا بعده .

٣ - ترجعنا هذه « السنامات الشروقية » الى التلاؤ الأصيل الذي يشكل معنى هذه السنامات ، والذي يشهد السهر وردي بأنه شاهده مشاهدة كشفت له « المنبع الاشرافي » الحقيقى . انه « نور العظمة » الذي يسميه كتاب الأبستانى بـ *Xvarnah* ( خرة بالفارسية او فر او فرّة بالـ *Parsie* ) . ودور

(١) مقدمة المؤلف في المرجع السابق من XXXV المطرود ١ حق ، فهذه الفقرة ترجمة حرفيّة لها .

(٢) « ثم أخذني على استاذة افلاطون الاهلي تناه تغيير فيه، فقلت وعل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احمد ؟ فقال ولا الى جزء من ألف جزء من رتبته ». متن المرجع السابق من سطر ١ و ٢ .

(٣) « ثم كت أعد جماعة أعرفهم فما أنتقت اليهم ورجعت الى أبي يزيد البسطامي رابي محمد سهل بن عبد الله للتستري وأمثالهما فكانه استبشر وقال : اولئك هم الفلسفه حقاً ، ما وقفوا عند العلم الروسي بل جاؤوا الى العلم المخصوصي الانصاري الشهودي وما اشتغلوا بعلمات الم giovi للهم ( الزلنجي وحسن مأب ، سورة من آية ٤ و ٣٩ ) فتعزز كوا عما تحرّكنا رنطقوها بما نطقنا ». المراجع السابق تتمة النص السابق حق سطر ٧ .

هذا النور هو دور أولى في الفلك والأنتروبيولوجيا المذكرين . انه جلال الكائنات النورانية المثلثة ، وهو الطاقة التي تثبت الوجود في كل كائن ، انه «جيناً هذا الكائن ومصيره («رملأك الشخصي») . وهو يتمثل لدى السهروردي كأشعاع خالد يشعل نور الأنوار ؛ فعندما ينير بسلطه الآشراقى ، جميع الكائن – النور الذي جاء منه ، فإنه يجعله حاضراً أبداً . وهذه هي بالتحديد فكرة تلك القوة القاهرة التي تفسر الاسم الذي يطلقه السهروردي ، أي اسم الأنوار القاهرة ، على الأنوار المتسلطة ، المسيطرة ، الملائكة («الميكائيلية» . ميكائيل كملأك قاهر ١١ ) .

وينشأ عن قهر «نور الأنوار» هذا الكائن النوراني الذي هو أول مقدم<sup>(١)</sup> من الملائكة والذي يشير إليه شيخنا باسمه الزرادشتى بهمن<sup>(٢)</sup> (أول أمهر سبندذ<sup>(٣)</sup> أو أول الملائكة المقربين عند الزرادشتية) . فالعلاقة الأزلية

(١) لم نفهم المقصود هنا : لعله يعني جبريل اذ يقول السهروردي في حكمة الآشراق من ٧٠٠ و ٢١٠ : «ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلس النوع الناطق – يعني جبريل عليه السلام – وهو الأب القريب من عطاءه رؤساه الملك القاهرة »، «وران بخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة على المزاج الأثم الانسانى، نور عبود هو النور التصرف في الصيامي الإنسية ، وهو النور المدير الذي هو «أسفید النساوت» وهو الشير الى نفسه بالأذانية » .

(٢) او لعله يقصد «مقرب» وهي تعنى «مقدم» . فالملاك المقدمون او المقربون ثم شيء واحد وإن كان السهروردي يستعمل الثانية كثيراً وأحياناً يقول رؤساه الملائكة .

(٣) بهمن *Vohumanah* : «فثبت ان اول حاصل بنور الأنوار واحد ، وهو للنور الاترب والنور المظيم وربما سماه بعض الفهلوية «بهمن» . فالنور الأقرب قلير في نفسه غني بالارل» من ١٢٨ المرجع السابق . وفي بعض مخطوطات الكتاب «بهمان» وابها : «وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أورد بيشت ثم شهريور ثم اسفند او مذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يرخذ السراج من السراج من غير ان ينتقم من الاول شيء» .

(٤) أمهر سبندذ هي التصوير المحرفي لكتلة *Amahras pands* ، وكنا نريد ان نضع لها =

الناشئة بين نور الأنوار والقائض الأول ، هي العلاقة التموجية الأصلية بين المشوق الأول والعائق الأول . وتتبع عن هذه العلاقة غاذج على كل درجات الوجود فتنظم الكائنات جميعها في أزواج . وهي تعبير عن نفسها كقطبية قمر وحبة (أعلاه الفصل الخامس، ٣ وأداته الفصل الثامن)، امبادو قليس الحديث في الاسلام) او كقطبية الاشرار والنأمل والاستثناء والقرء . وهؤلاء هم الأبعاد المعقولة التي قلأ المكان « ذي البعدين » (الواجب والممكن) في نظرية العقول المتسللة السنوية ، عندما يتداخل بعضها في تركيب بعض . وهكذا فمن توالي هؤلاء وأولئك نتيجة لاشماماعاتهم وانعكاساتهم ، فإن « مثلث النور تبلغ الد » ما لا يهد ولا يحصى » . فشدة تنبؤ بأن هناك عوالم لا تختص وراء كررة الثوابت في علم الفلك [المهيبة] الثاني او البطليموسى<sup>(١)</sup> . وبعكس ما جرى في الغرب ، حيث قضى تقدم علم الفلك على علم الملائكة ، فإن ما هنا علم ملائكة يضي بعلم الفلك الى ما وراء الترسيمية التقليدية التي كانت تحدده .

### ٣ - ترتيب الوجود<sup>(٢)</sup>

١ - تدبیر امور عالم الانوار الخضة هذا طبقات ثلاثة . فانطلاقاً من

= « استندرمز » بالاستناد الى ما ثنا من سكتة الاشرار: « على ما سبق ، فطبيعة الارض غير البرودة والبيوسه هو استندرمز وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيفياته هو رب ذلك النوع ، فأقارب الانواع هي طبائع الانواع و مدبراتها ، وهذا من صاحب اخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبر للعالم » .

(١) « فلا يسر على هذا الترتيب الذي ذكره المثاولون » « كلمة الاشرار » ص ١٣٩  
فقرة ١٠٠ سطر ٨ .

(٢) *Hierarchie des univers* : فضلنا ترجمتها بهذه العبارة لأنها عنوان المقالة الثانية من كتاب « حكمة الاشرار » ص ١٢٥ ، ولو ان مصطلح ترتيبات ممكن ايضاً لأن ورد في ص ١٤٧ وص ١٤٩ في « مجموعة دوم مصنفات » كما في « الترتيبات المجممية » ص ١٤٥ وثاني « ترتيب » للأنوار الخضة في ص ١٥٣ وترتيب ص ١٥٥ ، الترتيب الطوري ص ١٤٤ والترتيب =

العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الأول المنبع عنه ، يتعدد «الأبعاد» المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر ، يفيض عالم ، الأنوار القاهرة الأولية ، على نحو أزلي . ولما كان بعض هذه الأنوار عللاً للبعض الآخر ، وكان فيض بعضها منبعاً عن البعض الآخر ، فانهـ تؤلف ، والحالة هذه ، ترتيباً هابطاً ، يسميه السهروردي «طبقات الطول»<sup>(١)</sup> . ان عوالم الملائكة هذه هي التي يشير إليها السهروردي باسم (أنوار الأصول الأعلىون) او باسم «عالم الامهات» (ويتبين التفريق بين معنى «امهات»<sup>(٢)</sup> ، كما يريد السهروردي وبين معناه المستعمل للدلالة على المناصر) . وهذا الترتيب لعالم الملائكة ينتهي بالوصول إلى الكائن عن طريقين .

فن جمة ، تؤلف « ابعاده الايجابية » ( من قهر واستفناه وتأمل ايجابي ) سلوكاً من الملائكة لا يكونون علاً للملائكة آخرين ، ولكنهم يبقون على قدم المساواة في ترتيب الفيض . هذه الأنوار تؤلف « طبقات العرض » ؟ إنها تؤلف ، ايضاً ، « أرباب الأنواع <sup>(٣)</sup> » ، المئاتلة ذاتياً مع المثل الأفلاطونية لا

= المقلل في ص ١٤٩ وفي هامش ص ١٧٦ . ويرد ترتيب البرازخ في ص ١٥٣ وترتيب الشوابت ص ١١٩ وترتيب الفواهر ص ١٧٨ وترتيب الوجود ص ٢٢٥ . والمؤلف يستعمل هذه الكلمة كمقابل للترتيب عند الملا صدرا الشيرازي في أكثر من موضع ، كما يستعملها في مقابل « حدود » عند الاصناف العاملة .

(١) « وهي الطبقة الطولية المترتبة في التزول الملي فأيضاً ببعضها عن بعض غير حاصل منها شيء من الالجام لشدة نوريتها وقوتها جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية » هامش من ١١٥ من المرجع المذكور .

(٤) « هي الأهمات إذ منها ينشأ ما عدانا من المقول والفنون والأجرام والهياكل » هامش ص ١٧٩ من المرجع السابق سطر ١ .

(٢) «أرباب الأنواع» وهذا مسار لقولنا أنواع الأنواع في رأي قطب الدين الشيرازي «نوع هذه الأنواع وهو ربيها» ص ١٤٤ من المراجع السابق س؛ من المهم، وهذا الرب يكون قائمًا بذاته في عالم الترور [أيتها] س؛ من المفهوم من الصفحة المذكورة . والقائم النوروي هو المسمى بالمثل الأفلاطونية في رأي الشيرازوي وقطب الدين الشيرازي ص ١٤٣ هامش رقم ٧ . وانظر خصوصاً من «المطارات» ففصل «في أثبات المقول التي هي أرباب الأنواع» .

على أنها كليات متحققة ، طبعاً ، بل على أنها أقانيم من النور . وثمة أحجام لكيان الملائكة الزرادشتين ، ولبعض الملائكة ( كإيزاد ؟ ) ترد نصاً ، عند السهوروبي ، بأسمائها الحقيقة ، كما يظهر في « طبقات الطول » كذلك ، ملائكة الإنسانية ، أو الروح القدس وهو جبريل أو العقل الفعال عند الفلاسفة.

ومن جهة ثانية فالآبعاد المدركة السلبية ( كالافتقار ، والاشراق السلي ) ، والمشق *Amour* والشوق الذي هو أيضاً افتقار ) كلها تؤلف « كرة الثوابت » التي تشارك فيها بيتها جميعاً ، والتي تؤلف بمجموعتها الكواكبية التي لا تمحى ( كما يكون من أمر كل ذلك من إفلاك الترسية السنوية بالنسبة للعقل الذي ينبع عن عنه ) عدد من الفيوضات تمجّس قسم اللاوجود الذي يحتويه كائنه المتباين عن نور الأنوار – اذا ما عايشه منفصلأ صورياً عن مبدئه الأول – نقول ان هذه الفيوضات تمجّسها في مادة سحاوية لطيفة .

وأخيراً يفيض عن سلك كبار الملائكة هذا سلك جديد من الأنوار يسيطر فيه الملائكة الكبار المثاليون على الأنواع ويسيرون امورها ، على الأقل فيها يتخلق بالأنواع العليا . هؤلاء الملائكة الكبار يقابلون في علم الملائكة السنوي ما يدعوه ابن سينا بالملائكة – الانفس والأنفس الفلكية والأنفس البشرية . ولكن السهوروبي يشير إليها باسم مقتبس عن الفروسيّة الإيرانية القديمة وهو أنوار « أسبيد »<sup>(١)</sup> ، ( أي قائد الجيوش ) وان تسميتها هذه ووظيفتها لما يذكر بالـ *Hegemonikon* عند الرواقين .

٢ – بالرغم من اتنا لم نرسم هنا إلا الخطوط العريضة لعلم الملائكة عند السهوروبي ، فإنه يتبيّن لنا انه اقلاب عميق لترسية العالم ( الطبيعي ، والفلكي والماورائي ) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا . فليس فلك القمر هو

(١) او « الأنوار الاستهدادية » وذلك في ص ٢٠٨ و ٢٤٣ و ٢٤٤ و ٢٣٦ من مكتاب « حكمة الاشراق » .

الذى يشكل الحد بين العالم الساوى والعالم المادى المتبادل ، كا هي الحال فى المئوية . بل هي « كرة الثوابت » التي ترمز الى الحد بين الملاطى ، عالم النور والفكر ( روح آباد ) وبين العالم المادى المظلم ، عالم « البرازخ »<sup>(١)</sup> . هذه الكلة النموذجية « برباخ » تدقى في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرین ، وفي علم الكون العالم المتعلق ( وهو عالم المثال ) . اما في فلسفه السهروردي الاشراقية فهى تأخذ معنى أوسع وأشمل ، فتشير عامة الى كل ما هو جسم ، الى كل ما هو « حاجز » [ صياصي ] او « مسافة » ، والذى هو مجرد ذاته ليل او ظلمات .

ان ما يشير اليه مفهوم « البرازخ » لأمر أساسى اذا ، في جمل طبيعيات السهروردي . فالبرازخ هو ظلة عضة ، وهو يمكن ان يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قد انسحب منه . فهو ليس اذا نور بالقوة ، او كان ان تقديري مضمر بالمعنى الأرسطي ؟ ولكن ، في حيال النور ، سلبية عضة ( تلك السلبية الأهرمانية كما يفهمها السهروردي ) . واذا ، يكون من الخطأ ان نشيد على هذه السلبية أي تفسير سبى لأى عمل ايجابى . كل نوع هو بمثابة « ايقونة » ملاكه وهو ضرب من السعر يقوم به هذا الملوك في « البرازخ » ، الذي هو في حد ذاته موت وليل مطلق . انه فعل نوراني يتدقق من نور الملوك ؛ إلا ان هذا النور لا يدخل في تركيب هيوانى مع الظلمة . من هنا كل النقد الذى توسع به السهروردي حيال المادى المئوية من الكائن بالقوة ،

(١) انظر في ذلك مقدمة المؤلف على « مجموعة في الرسائل الاليمية » من LII تعليقه رقم ٨١ « عالم البرازخ » ، وهو ما يسميه الفلسفة « عالم المثل المطلقة » . ويقول الملا محسن فض ( تلميذ لللا صدرا ) فيه في كتابه « الكلمات المكتوبة » من ط ٧٠ - ٧١ من ط ١٢٩٦ يومي : « وفيه تجسد الارواح وترويج الاجسام وتشخيص الاخلاق والاعمال وظهور المعانى بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الاشباح في المرويا وسائر الجواهر الصناعية والماء للتصافى ايضاً فانها كلها من هذا العالم ». كما يسمى به « عالم المثال المتعلق » و « عالم الخيال » و « عالم الاشباح المبردة » ويسمى في لسان اهل الشرع بالبرازخ .

والمادة ، والصور الجوهرية ، الخ . . . ان الطبيعتيات عنده ، مسيرة دون شئ ، بتربية علم الكون المزدكي الذي يقسم الكون الموجود الى مينوي [ وهو العالم التوراني ] ( سماوي ، لطيف ) وكبقي ( ارضي ، كثيف <sup>(١)</sup> ) ولكن تقديره لهذه الامور يميل الى الاقتباس عن المانوية . وهذه النظرة للعالم تتضمن من حيث بنيتها ، عند السهروري ، علماً في ما بعد الطبيعة هو علم للاورانيات المائية ؟ اما الوجود او الما هو موجود ، فما هو إلا وسيلة لاعتبار المائية . ولكنه لا يضيف اليها شيئاً في الواقع المحسوس . ولقد أشرنا آنفأ الى ان صدرا الشيرازي سوف يضطلع بنقل « وجودي » لهذا الاشراق ملتجئاً في ذلك الى علم في ما بعد الطبيعة يعطي الاولية والقيمة لما هو موجود لا لما هو هو .

### ٣ - وتنتظم ترسيمات العالم ، والحالة هذه ، وفقاً لتصميم رباعي <sup>(٢)</sup> :

(١) « .. كما أخبر الحكم الفاضل والامام ( والتي في بعض المخطوطات ) الكامل ذرادرث الأذري بجالي عنها في كتاب الزند ( اي الزند أنسنا ) حيث قال : العالم ينقسم الى قسمين : « مينوي » وهو العالم التوراني الروحاني ، و « كبقي » وهو الظلاني الجساني ( يعني در زيات بهلوى ودر اوسنا ) ، ولأن النور الفاقع من العالم التوراني الأعلى ... يستفهو الانفس ويشرق أتم من اشراق الشمس يسمى بالفلورية « خرة » الخ . . . تطبق على ما منش من ١٥٧ من كتاب حركة الاشراق » للشهرذوري وقطب الدين الشيرازي .

(٢) « ربي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العالم اربعة : انوار قاهرة وأنوار مدبرة وبروزخيان ، وصور معلقة ظلمانية ومستبرة فيها العذاب للأنتقام ». المرجع السابق من ٤٣٢ فقرة ٤٧ ثم يليها هذا الخامس : انوار قاهرة : وهو عالم الانوار البريئة المقلية التي لا تملق لها بالاجسام وهم عاكرو الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون ، و انوار مدبرة : وهو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاستهديبة اللלקية والانسانية ، وبروزخان هو الثالث وهو عالم الحس (...) والمعنى ان ثالث العالم عالم الاجسام ، فيما اي في الظلانية ( التي هي العالم الرابع ) للأشقاء ، وفي المستبرة التعم للسماء ... وهو رابع العالم وهو عالم المثال والخيال ... ويقول قطب الدين في شرحه ( ان افلاطون وسواء من الأقدمين يقولون ) : ان العالم عمالان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية وعالم المقاول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهي عالم الافداء والمعانير ، و الى الصور الشعبية وهي عالم المثال المطلق .

١) فهناك عالم المقول المضمة ( أي الأنوار الملائكية الكبرى للسلكين الأولين ) والمقول الكروبيون ، و « الأمهات » والمقال المثالية ) وهذا هو عالم « الجبروت ». ٢) وهناك عالم الأنوار التي تدبّر أمر جسم من الأجسام (صيصية [ مفرد صياصي ] <sup>١١</sup> ) أي عالم الانفس السماوية والأنفس البشرية ؛ وهذا هو عالم « الملوك » . ٣) وهناك « البرزخ » المزدوج المتألف من الكواكب السماوية ومن عالم عناصر ما دون القر، وهذا هو عالم « الملك » . ٤) وهناك « عالم المثال » المتوسط بين العالم العقلي لكتائب الأنوار المضمة وبين العالم المحسوس . والعضو الذي يدرك هذا العالم هو الخليفة النشطة ؛ وليس هذا العالم بعالم « المثل الافتلاطونية » ولكنها عالم الصور و « المثل المقلقة » ؛ وعبارة « المقلقة » هذه تعني أن هذه المثل ليست حالة في قوام مادي ( كا يجعل اللون الأجر في جسم آخر ) بل إن لها مظاهر تتجلى بها كـ تظاهر الصورة في المرأة، انه عالم نعثر فيه على كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة لطيفة ؛ وهو عالم من الصور والظلال الدائمة ، المستقلة ، الذي يشكل عتبة للدخول عالم الملوك . وهناك تقوم المدن الصوفية: « جابقا » و « جابر ص » و « هورقلا » <sup>١٢</sup> .

(١) « الصياصي » وهي الابدان لأنها بمع صيصية وهي كل ما يحصل به. قطب الدين. شرح . هامش ص ٤٠١ من « مجموعة درم مصنفات » .

(٢) انظر تعليقنا من ٤١٧ و « كلام المؤلف نفسه ». وهذه تتمتة : « وفي عالم المثل المقلقة توجد المدن الصوفية جابقاً وجابر ص . انظر التلويحات فقرة « و المطارحات فقرة ٤٠٨ . يقول السهروري في المطارحات : « ما جرى بيقي وبين الحكيم (...) ارمطاطاليس ( انظر فقرة ٥ من التلويحات ) في مقام جابر ص » حيث تكلم معه شبعه ». ويقول قطب الدين في شرحه على ص ٤٢ فقرة ٤٧ من « حكمة الاشراق » : « عالم الاشباح المبردة : وهو الذي أشار إليه القدمون ان في العالم وجوداً مقدارياً غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبها ولا تحصى مدنه ، ومن جهة تلك المدن جابقاً وجابر ص ، وما مدبلتان لكل منها ألف باب ولا يحصى ما فيها من الخلق لا يدركون ان الله خلق آدم وذرته ». ويقول في شرحه بهامش ص ٤٤٢ : « وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الأمم المختلفة يثبتون هذه الاوصوات لا في مقام =

لقد كان السهروري ، على ما يبدو ، أول من قال كينونياً بعالم المثال هذا؛ ولسوف يأخذ الفتوحيون والصوفيون في الإسلام بهذه الفكرة فيتكلموه عنها ويتوسعون بها . إن أهمية هذا العالم لكتيره في الواقع . فهو يأتي على الصعيد الأول من الوجهة التي تفتح على مصير الكائن الانساني . أما وظيفته فن فواح ثلات . اذ به تم القيامة ، ذلك انه عمل « للأجسام الطفيفة » ؛ وبه تتحقق صحة الرموز التي أشار إليها الأنبياء كما تتحقق صحة جميع التعبير الناجحة عن الرؤى ؛ وبالتالي فيه يتم « التأويل » ، ذلك التفسير الذي يعود بمعطيات الوحي القرآني إلى حقيقتها الروحية الحرفية . بدون هذا العالم لا يمكننا القيام إلا بتشبيهات ومجازات . كما انه بعالم المثال هذا تحل الأزمة القائمة بين الفلسفة واللاهوت ، بين المعرفة والإيمان ، بين الرمز والحكاية . ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين أفضلية التأمل الفلسفى وبين أفضلية اللاهوت ، ذلك ان طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو بالتحديد طريق الحكمة الشرقية .

ان صدرا الشيرازي يدخل عالم الوجودان المتخيل هذا في عداد عالم الملائكة ؛ لهذا تنتظم الموارم عنده بحسبى تصييم ثلاثي . ولكننا بتنا نميز منذ الآن ما قد يعنيه فقدان « عالم المثال » هذا ؛ وهو فقدان قد يحيىه نتيجة للفلسفة الرشدية ( انظر الفصل الثامن ، ٦ ) ؛ من هنا يوسعنا ان نميز فيه ، الخط الفاصل بين المشرق ، حيث تسيطر تأثيرات السهروري وابن عربي ، وبين المغرب حيث تتطور « المشائبة العربية » ، الى « رشدية سياسية ». وبينما اعتاد المؤرخون ان يروا في « الرشدية » « العروبة » ، والكلمة الأخيرة في الفلسفة العربية ، تقسم لنا « الفلسفة الإسلامية » عوضاً عن ذلك معيناً لا ينتهي من المتأهل والتراثات الفكرية .

=جايلانا وجابرها اي الذين ما من مدن عالم عناصر المثال، بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكبير المعابد الذي هو عالم افلالك المثال يظهر لراصل اليه روحانيات الانلاق وما فيها من الصور الملائعة والاصوات الطيبة » .

١ - يجب ان نضع معنى ووظيفة قصص السهروردي الرمزية ذات التعلم الروحي ، حول فكرة العالم المطلق ؟ اذ تم « دراميتها » في عام المثال . ففي عالم المثال هذا يعاود الصوفي ادراكه مأساة تاريخه الشخصي في خطبطة عالم غبي هو عالم أحداث الروح . فعندما يعطي المؤلف رموزه هيئته ما ، يكشف في نفس الوقت معنى رموز الایحاءات الاهمية . فالامر هنا ليس متعلقاً بمجموعة من المجازات وإنما بالتاريخ القدساني السري الذي يتم في الملوكوت فلا تراه الحواس الخارجية ، وإنما تتأتى منه الحوادث الخارجية العابرة .

وأكثر القصص التي توضح هذه الاشارة الأساسية هي « قصة الغربية الغربية »، فالحكمة اللدنية « المشرقية » يجب ان تقود المرفاني الى ان يعي « غربته الغربية »، أي ان يعي حقيقة عالم البرزخ بصفته « غرباً » مقابلة مع « شرق الأنوار »، وإذا كان هذه القصة تمثل تعليماً يقود الصوفي الى أصله أي الى مشرقه . والحال هو ان الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة هذا التعلم ، يفترض وجود عالم المثال *Mundus imaginalis* وجوداً مستقلاً ، كما يفترض ان للتخييلة قيمة معرفية قامة . وهنا بالذات يجب ان تعرف كيف ولماذا ينحط *المتخيل* *Romans Imaginatif* الى وهي *Imaginaire* ، والقصص *Recits* الى روايات *Imaginaires* اذا استفينا عن هذه التخييلة .

٢ - والتضيية الكبرى التي تشغل المرفاني « المشرقي » هي انت يعرف كيف يمكن للغريب ان يعود الى حاته . فالحكيم الاهمى الاشراقي لا يفصل ولا يعزل البحث الفلسفى عن التحقيق الروحي . فالملا صدرا ، في صفحة مرکزة جداً من شرحه الواسع على كتاب الكليني ( الكافى ) ، وهو واحد من الكتب الرئيسية عند الشيعة ، أعلاه الفصل الثاني ، ملاحظات أولية ) يصف روحانية [ منهج ] الحكماء الاشراقيين كبرزخ جامع ( يعني كبين - بين ) بين طريق

الصوفيين ، الذي ينزع أساساً إلى التطهير الداخلي وبين طريق الفلسفه الذي يتزع إلى المعرفة المخالصة <sup>(١)</sup> . أما السهروردي فيرى أن التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتأله الشديد إذا لم تقترب بالتكوين الفلسفى المسبق ، أما الفلسفة التي لا تنزع ولا تهدف إلى تحقيق روحاني شخصي فليست سوى ادعاء خالص . ولهذا فإن كتاب حكمة الآشراق الذي يمثل *Vada - mecum Memento* عند الفلسفة الآشراقيين <sup>يبيتدىء</sup> بإصلاح المنطق ليخلص إلى ضرب من *the* الذهولي . وعلى هذا المعنى ينحو الكثيرون من الكتب الأخرى المشابهة <sup>(٢)</sup> .

فمنذ مطلع الكتاب ، في المقدمة ، يصنف المؤلف الحكماء . فهم عصelon للعلم التأملي [ البحث ] والتجربة الروحية ، او ينمازون [ يوغلون ] في الواحدة ويضمون في الآخر . والحكم الاهي هو الذي يتغزل في هذه وتلك انه الحكم المتأله ( باليونانية *Theosis* <sup>(٣)</sup> ) . ولهذا فإن مفكرينا

(١) الصفحة المقصودة هي الصفحة ٤٦ ، من شرح الملا صدرا على اصول الكافي او بالتحديد الصفحة الثانية من شرحه على الحديث الاول من الباب الثاني ( باب طبقات الأنبياء والرسل ) يقول الملا صدرا : « والأبلى ان يزوج المتأله الى اثنين الطريقين ، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكير ولا تفككه خالياً عن التفصية ( الصفاء ) ، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الآشراقيين اذ لا منافاة بينهما » . وانتظر كذلك المقالة الفيمية التي يقدمها المؤلف حول « مقام ملا صدرا في الفلسفة الابراهيمية » في الصفحة ٥ من رجمته للمرية بعده دراسات الأدبية التابعة لكتبة الأداب بالجامعة اللبنانيّة ؛ ثم قارن ذلك مع تلبيتنا بعد التالي .  
 (٢) « ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين : في ضرائب الفكر وفيه ثلاثة مقالات ، وفي الانوار الاطلاقية ونور الانوار ومبادئه الرجود وتربيتها وفيه خمس مقالات » حكمة الآشراق ص ١٣ .

(٣) المرجع المقصود هو الصفحة ١٤ من كتاب حكمة الآشراق ، او بحسب اشاره المؤلف نفسه في غير هذا الكتاب ( اي في المقال المذكور أعلاه في التلبيتين قبل السابق ) من ص ١٠ الى ص ١٧ . يقول السهروردي ( اول فقرة ) : « والمرادب على طبقات كثيرة وهي هذه : حكيم إلهي متغزل في المتأله عدم البحث ؛ حكيم بحاث عدم المتأله ؛ حكيم إلهي متغزل في البحث والمتأله ؛ حكيم إلهي متغزل في المتأله متوسط في البحث او ضميه ؛ طالب المتأله والبحث ، طالب المتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب » . وبالنسبة للحكم الاهي راجع تلبيق المؤلف في مقدمته على « بحثة في الحكمة الاهية » رقم ٣٥ من ٣٨ .

سبردون هذا القول – بأن الحكمة الالهية المشرقة تثل بالسبة للفلسفه ما يمثل التصوف بالنسبة للكلام ( أي بالنسبة للجدلية المدرسية في الاسلام ) - وكأنه مثل سائر . والسبة الروحانية التي يدعها السهوروبي هي ذات مغزى كبير . فتبعد من جهة ان « سبيل الله Levain éternel <sup>(١)</sup> » يمر بقدماء الحكمة الاغريق ، المقدمين على سocrates ، الفيشاغوريين ، الأفلاطونيين وينتقل الى المتصوفة : ذو النون المصري وسهل التستري ؟ ومن جهة أخرى تجد ان سبيل حكمة الفرس القدماء ينتقل الى أبي يزيد البسطامي والخلاج وأبو الحسن الخرقاني من المتصوفة . وقد يكون هذا ثارينا بلا ريب ، أقامه الوجдан ولكن فعل الوجدان هذا يزيده بلاغة . فهو يؤكد لنا ( بعد احادته السرية مع ارسطو ) على انه لا يمكن بعد ان تفصل الفلسفة عن التصوف في روحانية الاسلام السامية ، الا اذا تبنينا او انتمنا الى « طريقة » ، أما السهوروبي فما انتمن الى طريقة ابداً .

٣ – ومن هنا يتبين لنا معنى الجهد الاصلاحي والخلقي الذي قام به السهوروبي في الاسلام . فإذا ما ادعينا قصر الاسلام على الدين الظاهري الشرعي السلفي ، لم يكن جهد السهوروبي الا عصياناً ، وهذه هي الناحية الوحيدة التي رأها بعض المؤرخين في قضية السهوروبي وكذلك في قضية الاسماعيليين وجبيع المرقانيين الشيعة ، كما في حالة ابن عربي ومدرسته . وفي المقابل ، فإذا كان الاسلام كاماً ، هو الاسلام الروحاني ( الذي يضم الشريعة والطريقة والحقيقة ) عندها يحل جهد السهوروبي في قيمة هذه الروحانية ويتقدى منها . وهذا هو المعنى الروحاني للوحي القرآني ، المعنى الذي يفسر

(١) « كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من كان قبله من زمان والد الحكمة هرمس » ، حكمة الاشراق ص ١٠ . « وأرسطو أخذ العلم عن افلاطون وهو عن سocrates وهو عن فيشاغورس وهو عن انبانقلس ومكذا خلف عن سلف » . نفس المرجع ص ٣٠٤ .

ويبيِّن الاجماعات النبوية والحكمة القدِّيمَة كَا يُظْهِر معناها المُسْتُور . والحال هو ان التشيع لم يكن منذ أصوله (أعلاه الفصل الثاني) غير هذا الاسلام الروحاني الكامل . فشة اذن اتفاق مسبق ، ان لم يكن أكثر من ذلك ، بين الحكمة الالهيين الاشراريين والحكمة الالهيين الشيعة . وهذا الاتفاق ملوس حق لدى مفكِّر اشرافي كابن أبي جهور (الذي لا يزال يحتفظ بتأثيره على المدرسة الشخصية حق أيامنا هذه ) بمعنى أنها لتجده قبل مدرسة اصفهان والميرداماد واللا صدرا الشيرازي . فشة جهد يتوجه من هنا ومن هناك صوب الباطن ، صوب المعنى الداخلي الروحاني . ومن هنا كان السر في التغور من مناقشات التتكلمين المبردة العقيمة . فبعهد السهروردي يصل الفلسفة بالتصوف ، كما ان جهد حيدر آملي في القرن الثامن هـ / الرابع عشر مـ ( شأنه في ذلك شأن اسقاعيلية ما بعد الموت ) يجعل الشيعة يلحظون بالتصوفين الذين نسبتهم دعوتهم ومرابعهم . وهكذا قان الحكمة الالهية والعرفان الشيعي يتم واحدها الآخر .

والسهروردي يضع في قمة ترتيبه للحكمة الحكيم الذي يتوجُّل في الفلسفة وفي التجربة الروحانية [ الثالث ] . فهذا هو القطب الذي لا يستطيع العالم ان يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس « كلية <sup>١١</sup> » . وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى ( أعلاه حديث الامام الاولى الى تلميذه كُميل بن زياد ) . فـ «قطب الاقطاب» بالمعنى الشيعي هو الامام ، ووجوده الخفي يفترض فكرة الفيسيّة الشيعية ( غيبة الامام ) ، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة ، بعد خاتم النبّيّن . هذه الولاية ليست ( أعلاه الفصل الثاني ، أ ) سوى اسم « النبوة الباطنية الباقيّة » في الاسلام .

(١) فإن اتفق في الوقت متزغل في التساله والبحث . فله الرئاست وهو خليفة الله (... ) فان المرتفق في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب ، اذ لا بد للخلافة من التسلق . ولست أعني بهذه الرئاست التقلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهراً مكشوفاً ، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافلة القطب » . المرجع السابق ص ١٢ .

وفقهاء حلب لم يخطئوا ذلك أبداً ، فقد كان موضوع الدعوى التجعيرية في محاكمة السهوروبي ، الموضوع الذي انتهى به إلى الاعدام ، هو انه كان ينادي بأنّ الله يستطيع ان يخلق نبياً ، في الحال لو أراد ، او في أي وقت يشاء . ولكن المقصود هنا ليس الذي المشرع وإنما النبوة الباطنية ؛ وهذا القول يتم عن فحوى شيعية . وهكذا فان السهوروبي قد عاش مأساة «الغرابة الغريبة» حتى غايتها سواه في حياته او في موته متشهداً من اجل الفلسفة النبوية .

## ٥ - الاشرقيون

١ - الاشرقيون هم المخلف الروحي للسهوروبي ؟ ويستمر هذا الخلف ، في ايران على الاقل ، حتى أيامنا هذه . اول هؤلاء الاشرقيين ، من حيث التاريـخ ، هو «شمس الدين الشهـرزوـري» ، الذي يتـصف باـخلاصـه لـشـخص «ـشـيخـ الـاـشـرـاقـ» . وتشـاءـ التـناـقـضـاتـ انـ تكونـ سـيـرةـ حـيـاةـ هـذـاـ الفـيلـيـفـ عـبـورـةـ تـامـاـ ، وـهـوـ الـذـيـ وضعـ كـتـابـاـ لـ«ـتـارـيـخـ الـفـلـاسـفـةـ» . نـعـلمـ انـ السـهـرـوـرـيـ عـنـدـمـاـ سـعـنـ فيـ قـلـمـةـ حـلـبـ ، كـانـ يـرـاقـقـهـ تـلـيمـ شـابـ يـدـعـىـ «ـشـمـسـ» . وـلـكـنـ قدـ يـكـوـنـ مـنـ الـمـتـعـلـيـلـ اـنـ تـجـزـمـ بـأـنـ هـذـاـ التـلـيمـ شـابـ هـوـ «ـشـمـسـ الدـيـنـ الشـهـرـزوـريـ» نـفـسـهـ . لـاـ سـيـاـ اـذـاـ مـاـ أـخـذـنـاـ بـعـنـ الـاعـتـسـارـ انـ الشـهـرـزوـريـ لـمـ يـتـوفـيـ ، عـلـىـ مـاـ يـبـدـوـ ، الاـ فـيـ حدـودـ الثـلـثـ الـاخـيـرـ مـنـ الـقـرـنـ السـابـقـ للـهـجـرـةـ /ـ التـلـثـ عـشـرـ لـلـمـيـلـادـ . وـمـهـماـ يـكـنـ مـنـ اـمـرـ فـانـشـاـ نـدـيـنـ لـلـشـهـرـزوـريـ بـشـرـحـ يـكـتـبـانـ اـهـمـيـتـهاـ مـنـ الـاضـافـاتـ الـشـخـصـيـةـ الـتـيـ توـسـعـ صـاحـبـنـاـ بـهـاـ :ـ الـأـوـلـ شـرـحـ لـكـتـابـ «ـالتـلـويـحـاتـ» لـالـسـهـرـوـرـيـ ، وـالـثـانـيـ شـرـحـ لـكـتـابـ «ـحـكـةـ الـاـشـرـاقـ» . وـقـدـ أـفـادـ مـنـ الشـهـرـزوـريـ ، عـلـىـ مـاـ يـبـدـوـ ، اـثـنـانـ مـنـ جـاءـوـاـ فـيـ عـقـبـهـ :ـ هـاـ «ـابـنـ كـمـتونـةـ» ، (ـ المتـوفـيـ عـامـ ٦٨٣ـ /ـ ١٢٨٤ـ مـ)ـ فـيـ شـرـحـ لـهـ لأـوـلـ هـذـيـنـ الـمـؤـلـفـيـنـ ، وـ«ـقـطـبـ الدـيـنـ الشـيـراـزيـ» ، فـيـ شـرـحـ لـهـ لـثـانـيـهـاـ (ـ وـقـدـ اـنـتـهـيـ نـالـيـفـهـ عـامـ ٦٩٤ـ /ـ ١٢٩٥ـ مـ)ـ .

وأنا لندين للشهرزوري ايضاً بمؤلفات ثلاثة أخرى : ١) « تاريخ الفلسفة » وهو يشمل فلسفه الاسلام والفلسفة الذين جاءوا قبل الاسلام . وسيرة الشهروردي ، التي تجدتها في هذا الكتاب ، من أكمل السير التي نعرفها عن الرجل . ٢) « كتاب الرموز » ، حيث يؤكد المؤلف على بعض البواعث الفيتوغورية - الحديثة . ٣) موسوعة فلسفية ولاهوتية ضخمة بعنوان « رسالة الشعارة الالهية والاسرار الرابانية » وهي تتسع لكل ما جاء عند سابقيه من تعاليم ومبادئه . ويكثر في هذه الموسوعة ذكر اخوان الصفا ، وابن سينا ، والشهروردي . وقد أنهى وضعها عام ٦٨٠ / ١٢٨١ م (بعد موت الشهروردي ) ، اذن ، بما ينierz التسمين عاماً . لدينا من هذه الموسوعة ست خطوطات او سبع ، تشمل على اكثر من ألف صفحة من القطع الكبير ) .

٢ - لقد كان الشهروردي بعيد النظر . فهو قد تثل في ذهنه نوعاً من « سلك الاشراقين » المؤلفين حول كتابه الأساسي « حكمة الاشراق » . وإذا يستعمل التعبير القرآني « اهل الكتاب » ( وهم الذين لديهم كتاب منزل من السماء ) فهو يشير الى « سلك الاشراقين » على انهم « اهل هذا الكتاب » اي الجماعة المؤلفة حول كتابه الراهن ، كتاب الحكمة المشرقة ) . ومتى ميزة اخرى ذات منفعة وبعد مدى . فعلى رأس هذه الجماعة سوف يكون هناك « قيم بالكتاب » يستحسن الرجوع اليه لكشف المغى المستور في الصفحات المستعصية . ( وجد الشهرزوري من حقه ان ينسب هذه الصفة لنفسه ) . لكن هذه العبارة ، « قيم الكتاب » ، تستعمل في التشيع للدلالة على الامام ووظيفته الاساسية ( انظر الفصل الثاني ، أ ، ٤ ) . ولا شك في انه ليس من قبيل الصدف ان بلجأ الشهروردي الى عبارة شيعية خاصة ، بعد ان وأشار في مقدمة كتابه الكبير الى دور « القطب » . فقد وجد دافعاً ، بالفعل ، اشراقيون في ايران ؟ ولم ينتقص من وجودهم حق في أيامنا هذه ، بالرغم من ان جاعتهم ليس لديها اي تنظيم خارجي ولا يعرف لها « قيم بالكتاب » .

٣ - لقد وجد فعلاً ، على مرّ العصور ، من أوّلت فيهم افكار شيخ الاشراق ، بقدار او باخر ، وأولئك الذين كانوا إشراقيين في الوقت الذي نادوا فيه بذهب بالمعطيات المستضافة المتالية . يبقى ان تبحث عن التأثير الذي كان لمبادىء الاشراق ، مثلًا ، على كلّ من نصير الطوسي ، وابن عربي ، وعلى شرّاح هذا الاخير من الایرانيين الشيعة ( انظر القسم الثاني<sup>(١)</sup> ) . ان التأليف بين الاشراقين ، وابن عربي ، والتبيّع ، أمرٌ واقعٌ ثمَّ عند « محمد بن أبي جهور » . وفي حدود القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ، حدث انطلاق عجيب ؟ فقد شرحت اعمال السهروري بتوسيع كبير ؟ فقام « جلال الدوائي » ( المتوفى عام ١٥٠١ / هـ ٩٠٧ م ) و « غيث الدين منصور الشيرازي » ( المتوفى عام ١٥٤٢ / هـ ٩٤٩ م ) بشرح كتاب « هيكل النور » ، وشرح « ودود التبريزي » ، كتاب « اللوائح المهاة الى عماد الدين » ( عام ١٥٢٤ / هـ ٩٣٠ م ) . أما مقدمة كتاب « الحكمة الشرقية » ، والقسم الثاني منه ( وهو ألم قسم في الكتاب ) فقد نقلها الى الفارسية بتوسيع ، بالإضافة الى شرح « قطب الشيرازي » ، وقام بهذا النقل صوفي من الهند هو « محمد شريف ابن الهروي » ( ويعود تاريخ هذا العمل الى عام ١٠٠٨ / هـ ١٦٠٠ م ) . أما « مير داماد » ، وهو المعلم الاكبر في مدرسة اصفهان ، فقد اتخذ من كلمة « إشراق » اسماً يذيل به كتاباته ؛ وأعطى تلبيذه الملا صدرا الشيرازي ( المتوفى عام ١٠٥٠ / هـ ١٦٤٠ م ) دروساً ترتدي طابعاً شخصياً خاصاً عن كتاب « الحكمة الشرقية » ، يؤلف بمجموعها مصنفاً قياماً بذاته .

في هذا الوقت نفسه كانت الباذرة الطيبة ، الصادرة عن فعل ايماني ، التي قام بها الامبراطور المغولي « أكبر » ( المتوفى عام ١٦٠٥ م ) دافعاً لخلق تيار من المبادرات الروحية الفزيرة بين الهند وإيران ، رافقها غدوات ومجيئات عده

(١) لم يصدر بالفرنكية حتى الان .

قام بها عدد من الفلاسفة والصوفيين . وقد كان أعنوان «أكبر»، جديماً من المؤلفين بذاته الاشراق . في هذا المناخ بالذات ازدهرت الترجمات من السنكريتية الى الفارسية ، كما ساهم كذلك بالمحاولة الكبيرة وبالحمل الدينى الكبير الذي حلم به «أكبر»، جماعة من زرادشتيني شيراز وجوارها ، هاجروا برفقة كبيرة «أزار كيوان» الى الهند في حدود القرنين السادس عشر والسابع عشر للبلاد . يمتاز بين هؤلاء «فرزانه بيرام فارشاد» الذي نقل قسمًا من مؤلفات السهروردي الى الفارسية بأمانة ودقة . وهكذا وجد الزرادشتيون ضمن هذا «المناخ» الذي خلقه «أكبر»، ما يسترعى اهتمامهم في مؤلفات السهروردي ، باعت حكمة فارس القديمة .

هذه السطور القليلة كافية لتوسيع البنا بالتأثير العجيب الذي كان مؤلفات السهروردي على مر العصور . وان تأثيره اليوم في ايران لا ينفصل عن تأثير المفكرين الشيعة الذين تمثّلوا مقاصده ، لا سيما الملا صدرا ، والذين نهجوا نهجه (حق عبدالله الترنوزي ) و (هادي السبزواري ) دون ان يغرب عن الذهان الموقف الاساسي للمدرسة الشيعية ) . اما اليوم فنادرًا ما يكون الفيلسوف إشراقياً دون ان ينتمي ، بقدر او باخر ، الى مدرسة الملا صدرا الشيرازي . من هنا ان «مستقبل» السهروردي في ايران يرتبط بتتجديده للنظرية الميتافيزيقية التقليدية ، ذلك التجديد الذي ترسم معالله حول مؤلفات معلم شيراز .

## هذی کوربان

**السهر وردي المقتول**

**مؤسس المذهب الإشرافي**





کارخانه تصفیه و پاکسازی  
بند

ها نحن أولاً بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يمثلان لعنة جوهرية في تاريخ الفكر في الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء ملائكة لتكلمين فلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالى من كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر اثر حاسم في تطوير التفكير في العصر الوسيط الأوروبي ، - نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهوروبي الحلبي ، وكان معاصرًا لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية . ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية في لغتها، واستطاع أن يقتني شماره ، دون أن يذكر اسمه : بل لازلتنا حتى اليوم لا نملك غير بعض الترجمات أو النشرات العديدة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبـه . وعليـنا أن نقدر أن هذا المذهب يلوح أمامـنا كـأنـه مركـب من عـناصـر مـتباـينة مـعـقدـة ، تـجـد وـحدـتها فـي الطـابـع الـخامـس لـشـخصـيتـه ، حتـى إـنـ كلـ مـحاـولة لـإـيجـاد عـرضـ شامل لـفـكـره تـضـطـرـنا إـلـى تـوزـيع الـعـمل عـلـى مـيـاـديـن عـدـة ، كـما أـنـ هـذـه الـمـحاـولة نـفـسـها تـدعـو إـلـى تـحلـيل يـعـرف التـسـليم بـالـسـرـ المـحـبـط بـنـهاـية مـؤـسـسـه الـحزـنة . وـالـعـلم بـهـذه الـمـصـاعـب هو فـي الـوقـت نـفـسـه اـكتـشـافـ لـمـا فـي شـخـصـيـة هـذـا الرـجـل وإـنتـاجـه وـمـعـيـرـه من دـوـاعـي إـلـى الـاهـتمـام وـالـتـشـويـق .

**توفى السهوروبي<sup>(١)</sup>** وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين ، في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يوليه سنة ١١٩١) . وللتـميـز بيـنه وـبـيـنـ من يـشاـبـوهـنـه فـي الـاسـم أـطـلقـ عـلـيـهـ المـذـرـخـونـ لـقـبـ «ـالـشـيـخـ المـقـتـولـ» .

---

(١) اسمـهـ الـكـامل : شـهـابـ الدـينـ يـحيـيـ بنـ حـبـشـ بنـ أمـيرـ السـهـوروـبـيـ .

يرون من ورائه لا يدعه باسم «شهيد». ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب «مقتول» إلا بمعنى «شهيد»، وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب «شهيد»<sup>(١)</sup>. ولهذا يجب أن نتخيّل من هذا الموت نفسه حابياً لنا في هذا التحليل، لأنه إذا كان صحيحاً حقاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص، وبجهره وغايته، فإن موت السهروردي يمكن أن يتبدى لنا، لا على أنه عرض، أو حادث، حتى لو كان أليماً أسيان، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبأ. وليس من شك في أن ثمت سر استقام لا يمكن أي تحليل تخطيه وتجاوزه، بيد أننا سننقد إلى هذا المقام، على أنه المبدأ والنهاية التي يتجمع عندها الواقع من مصادر متباينة تزهد. والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذي سيوضع «في المقام الأول»<sup>(٢)</sup> الذي لا تزحزح عنه يمكن دائمًا بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاقتصار على وضع ثبت بأفكار ستتحل إشاراتها - هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقلة البدء في تلاقيها - إلى تجريدات تافهة، متداولة في مثل

(١) راجع: «تقديرات الشيخ الشهيد» (مجموعة من الأناشيد والصلوات)، مخطوط استانبول، رايف رقم ١٤٨٠، ورقة رقم ١١٨٢ (قانون هـ. رتر «فينولوجيات»، رقم ٩، H. Ritter: "Phelologika" في مجلة «الإسلام»، ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ من ٢٨٥، (. Der Islam

(٢) قارئ التين الاستهلاكي لكتاب ماسينيون: «عذاب الصلاج»، باريس سنة ١٩٢٢ ج ٢ من ٤٦٢ - من ٤٦١ La Passion d'al-Hallâj، L. Massignon: La Passion d'al-Hallâj، وقد حرصتنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط الالزامية للتفسير التاريخي الذي يسمع لنا بأن نفهم (أعني أن نلتقط) «من خلال الأمثل»،قصد الرئيسي لما ذهب ما ..

هذا الوسط المعهود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حسبانها سلماً للتجارة .

والمسائل التي نمن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولاً : ما هو مبلغ علمنا الحقيقى بحياة السهروردى وإنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين :  
مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى العام ؛ ومقالات فى صورة تشبيهات وأمثال ، فى الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية تمام وعيبها النظرى ، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة ، فعلى أى نحو إذن يقوم هذا الاقتران الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماماً ، لا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذين يضربون الأمثال ؟

ثالثاً : على أى نحو يجب علينا فهم هذا الانتقال ، كيما يتيسر لنا بيان المعنى والمقدمة الدقيقة للذين يتخدنها الإسلام والتوجيد عند السهروردى ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

## ١- حياته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التي تركها لنا الرواة - وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة - وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صدورها عن تلميذ مباشر هو الشهري (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه، مؤلف هو نفسه لكتاب جامع، كتب بروح الذهب («الشجرة الإلهية») <sup>(١)</sup>. وفيه نشاهد العまさة والإخلاص اللذين لا حد لهما والذين أثارهما الشيخ في نفس التلميذ وهو لا يزال في خصارة الشباب : كما

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود الشهري الإشراقي . وفي كتابه «نَزَّةُ الْأَرْوَاحِ بِرَوْضَةِ الْأَقْرَابِ» عرض التسلسل «التاريخي» - مبتدئاً من آدم - للخلافة والأنبياء : ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد «إسناد» الذهب الإشراقي ، في نظر هذا التلميذ الذي تأثر في هذا بأستاذه السهروري نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروري في «نَزَّةُ الْأَرْوَاحِ» قد نشره أوتو إشبيس وختم بعنوان : G. Spies & Khattak : Three trea-١٩٣٥ . اشتهر تجربت سنة ١٩٣٥ (راجع المراجع في آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أي عرض شامل لهذا الذهب يجب أن يعني بمحضنات الشهري . وهذه شرح على رسالتين رئسيتين : «التلويحات» و «حكمة الإشراف» (قارن : دتر ، الموضع المذكور آنفًا ، ص ٢٧٣ . ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه الشرح تتضمن مؤلفاته الفاسحة الكتب التالية : «كتاب الرموز والأمثال» (بروكمن ، « تاريخ الأدب العربي » ج ١ من ٤٦٨ - ص ٤٦٩) ; «خلاصة مذهب» بعنوان : «الشجرة الإلهية» وهو بحث ضخم (٣١٨) ورقة في مخطوطه ببرلين رقم ٥٠٦٢ .

نشاهده وهو يرد بعنف رائعة الطعنات التي وجهت ضد شيخه ، يريها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة . وهذا الإخلاص الذي يشبه الإخلاص الذي جمع بين أحمد الفزالي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٩ م) ، أخي المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاة الهمذاني (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٢١ م) (١) - لهو شهادة لها كل قيمتها من الناحية التنسانية .

ولد السهروري في مستهل النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ) (٢) . ثم نهض إلى المراغة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي (٣) ، فتتلمذ عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الروانى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذي تابع التقد الذى بدأه الفزالي ، حتى

(١) فيما يتصل بهذا الصوفى المضطهد ذى الشخصية المذابة ، راجع « الشكرى » ، التى كتبها وهو فى سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الهليل فى « المجلة الآسيوية journal Asiatique » . ج ١١٦ سنة ١٩٢٠ هـ ١ - ٢ . وللإطالق بالتشابه بين حالتى وحالة السهروري ، راجع ما سنقوله بعد فى نهاية هذا البحث .

(٢) إلى جانب الفصل الطويل الذى عده الشهريزورى ، إلىك أهم المصادر عن حياته : ابن أبى أصبيعة ، نشرة ملر ، ج ٢ س ١٦٧ - من ١٧١ : ابن خلكان ، « وفيات » ، ترجمة دنى سلان ، ج ٤ من ١٥٣ وما يليها : عداد الدين : « البستان الجامع » ، نشرة كلور كامان Claude Cahen ، راجع بعد : الفزويش ، « أثار البلاد » ، نشرة مستقلة من ٢٦٤ : ياقوت ، « إرشاد الألبى » ، نشرة مرجواوى ، ج ٢ من ٢٦٩ وما يليها - وليس المجال هنا طبعاً مجال التحقيق الل资料 المصادر .

(٣) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلي الذى تتلمذ عليه فخر الدين الروانى فى مرافقة ، راجع ابن أبى أصبيعة ، ج ٢ من ٢٢ .

استطاع أن يجعل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون<sup>(١)</sup> ومن المعلوم أن السهروردي قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان<sup>(٢)</sup>؛ ومن ثم بدأت لديه حياة التنقل والأسفار، مهتماً بفشيان الجماعات الصوفية، محبّاً للوحدة التي هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك

(١) بين باول كراوس حديث الصلة بين إنتاج فخر الدين الرانى واتاج السهروردى . فى بحث بعنوان : « مناظرات فخر الدين الرانى » ، فى مخبطة المعهد المصرى ج ١٩ سنة ١٩٣٧ من ١٩٤ تعليق رقم : Paul Kraus : *Les controverses de Fakhr al Din al Râzi*, Bulletin de l' Institut d' Egypte.

والكلمة التي كتبها تزوبيش (المرجع المذكور ، من ٢٦٤) جلية العبارة ، ويقول إنه قامت بين هذين المعاصررين مباحثات ؛ ولم يقع نظر فخر الدين الرانى على نسخة من كتاب «التلويحات» إلا بعد ولادة السهروردى ، فلما رأه أعجب به . لكن ماذا كانرأى كل منها في الآخر ؟ يلوح مما أوردته الشهيدنى (راجع « النزهة » من ١٠٠) أنه إذا كان فخر الدين الرانى من المعجبين بالسهروردى ، فإن هذا كان أكثر تحفظاً في حكمه على معاصره . لكن يمكن أن تكون هنا بلياء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما هي على العلماء من كل الأجيال .

(٢) يدوى الشهيدنى (« النزهة » من ٩٤) أن السهروردى اطلع على كتاب «البصائر» لعمر بن سهلان السواوجى (=الساوى) فى أصفهان ، وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا : « رسالة الطير » (نشر النعن العربى مدين فى « رسائل صوفية ... لابن سينا » ، ليدن سنة ١٨٨٩ - ١٨٩٤ : *ren Traité mystiques d' Avicenne , Leyden*). كما يلاحظ أن السهروردى نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية . (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان نشرهما أشبيليس وختك فى « ثلاثة رسائل » Three treatises من ٣٩ - من ٨٩ : وقد قمنا نحن بتحقيق هذا قبل تلك النشرة : راجع « المجلة الآسيوية » يوليه - سبتمبر سنة ١٩٣٥ من ٣٢ - من ٣١) ودون أن يكون فى وسعنا بعد تغيير الصلة الإيجابية بين السهروردى وابن سينا - حاسيبين حساب النقد الذى يوجهه إليه -

في معراج أهل الطريق . وكان يفضل الإقامة بديار بكر : وقد أهدى إلى أمير خربوط ، عماد الدين قره أرسلان ، كتابه المسمى باسم هذا الأمير : «كتاب الألواح العمارية» .

عم كان يبحث في هذه الرحلات الطوال ؟ في تعليقة صفيرة كتبها في نهاية «المطارات» ، وأوردها لنا الشهروductory ما يكشف عن نواحي همومه قال : « وهوذا قد بلغ سني إلى قريب من مئتين سنة ، وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ؛ ولم أجد منْ عنده خبر عن العلوم الشرفية ولا يؤمن بها » .

فهل نحن هنا بيازاء شكاوة صادرة عن خيلاه غريبة ، أو نحن بالآخر؟ أمام اعتراف بإخفاقه في يعث الطويل عن رجل في مثل إيمانه وله نظرة في سعة نظرته، وبهذه القدرة على إبراز معانى الفلسفة وضرب أمثل الآثياء ؟ إن السهوروودي لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم، بل تلقاه كذلك - كما يحدثنا مورخ حياته - من جميع الفلسفه العقليين الذين ينسبون إلى الوهم عالم المقيقة الروحية الكشفية الذي من أجله عاش الشيخ (السهوروودي) ومات. وبالجملة فإن أصحابه العقليين إنما هم

---

= نلاحظ إن أن السهوروودي قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا في أصفهان نفسها . ونقيمه بهذه الترجمة يحدد لنا - إلى حد ما - مصدر إيمانه في استخدام التشبيهات والرموز ، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة ؛ وثبتت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب المستوره . وأخيراً نضيف أن السهوروودي قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه في أصفهان («بستان القلوب») .  
راجع رتر نصت رقم ٥ ) .

سلفة الذين يكونون سلسلة من المحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتتجاوز فيها زراغشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هي امتداد للسلسلة التي بدأها الغلاج - ويدعوه باسم أخيه - وأعني بها تلك الجماعات من المخلصين التي نشأت إبان رحلته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم في مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخوانى ! عشر صحبى ... فهل استطاع هؤلاء أن يصوّنوا المذهب عن الفطر المزدوج الذي كان على الشیخ أن يواجهه كما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحي الذي لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأله الإيمان الوضعي ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضًا يجري في داخل الفكر الحر المجرد ؟ - تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشیخ معظم أيامه بين بلاد الروم وببلاد الشام، حتى تلك الرحلة إلى حلب التي لم يعد منها، بعد ملابسات وظروف سنعرفها في نهاية هذا الفصل. ولتفق الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائعة التي رأى تلميذه المعجب به ، الشهروودي ، أن من واجبه ذكرها. فقد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدي احتقاراً لكل مظاهر السلطان أو الأیة الدينية ، وكان في بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ، ومراراً ثالثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية. وهناك لمحه طريفة. روى ابن رقيقة <sup>(١)</sup> فقال : «كنت أنا وأياده (أى الشهروودي) نتمشى في

(١) اسمه الكامل : سعيد الدين محمود بن عمر، الملقب بابن رقيقة. راجع ابن أبي اصبيحة ج ٢ ص ٢١٩ - ص ٢٢٠ و ج ١ ص ٣٠٠. ولد سنة ٦٤٥ هـ أي بعد الشهروودي بقليل بقرابة اثنتي عشرة سنة وكان تلميذاً ملزماً لغير الدين الماريني :

جامع ميافارقين وهو لبس جبة تصيرية مضرية زرقاً، وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفي رجليه زربيل ، ورأني صديق لي ، فأتى إلى جانبي وقال : ما جنت تماشي إلا هذا الخربندا ؟ فقلت له : اسكت ! هذا سيد الوقت، شهاب الدين السهوروبي . فتعاظم قولي وتعجب ، ومضى .

وهذا النوع من عدم الالكتراش للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتي مطلق . وقد عبر أحد أصدقائه الخالص ، فخر الدين (١) المارديني ، عن حاله مع إخوانهما فقال : ما أذكي هذا الشاب وأفصحه ! ولم أجد أحداً مثله في زمانى . إلا أنى أخشى عليه ، لكثره تهوره واستهتاره بقلة تحفظه ، أن يكون ذلك سبباً لتلفه ! وهى مخاوف وتحقق كان لها ما يبررها وياأسفاه ! فإن هذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهوروبي) إلى مجاوبته للنقاوه والعلماء فى حلب وقد تأمروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين ، ولم تستطع مساقاة ابنه ، الملك الظاهر، أن تنقذه من ذلك المصير :

= قد عاين العلة الوثيقة التي ربطت بين الشيفين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهوروبي . وللحمة التي لوردها هنا الشهيرنوى قد نقلها بحروفها ابن أبي الصبيحة ج ٢ ص ١٦٩ .

(١) فخر الدين المارديني : ولد في ماريدين ومات بها في ٢١ من ذى الحجة سنة ٥٩٤، وإنمه سعيد الدين ابن رقيقة . راجع ابن أبي الصبيحة ج ١ ص ٢٩٩ - ٢٠١ . وكان طيباً . وشرح ابن سينا . وقام بالتدريس في أماكن عدة منها دمشق . ويورد ابن أبي الصبيحة النص العرفى لرأيه في السهوروبي ، مروياً عن ابن رقيقة . وقد أضاف هذا إليه أنه لما بلغ شيخنا فخر الدين الماردينى قته ، قال لنا . ليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل ، وكانت أخشن عليه منه ١٩ ، ابن أبي الصبيحة ، ج ٢ ص ١٦٧ - ١٦٨ . وقد غادره السهوروبي لما أن قام برحلته المشؤمة إلى حلب .

ذلك هو الرجل الذي ذكر له الشهروductory شيئاً حافلاً بالمؤلفات ، بعد أن أتى على وصف باطن رسالته المعرفية مرسومة داخل إطار هذه التفصيات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً ، ولا شك في أن هذا الثبت غير كامل (١) . والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب ألفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جمياً كتاب « حكمة الإشراق » (٢) ، الذي عده الشهروductory نفسه مؤلفه الرئيس ؛ وفيه عرض تنظيمى كامل لمذهب الإشراق فى مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذى يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين  $\gamma\mu\sigma\tau\alpha$  τύψη اللتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وب بهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراق » ، ندخل ترناً في صميم الحكمة الأفلاطونية الحديثة . وحالة الشهروductory هي في المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرین منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الآباء المتأخرین لمدرسة أثينا ؛ فعند هؤلاء المحدثين المتأخرین للآهوت الأفلاطونی المحدث ، الذى ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم فى عمقه النظري ، نشاهد وجود

(١) ينقصه مثلاً : « كنز الفطا لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٢) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٢١١ م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

حال للكيان الديني لا تنفصل عن حركة العقل. وهذا الوجود الديني يعبر عن نفسه لدى أبرقليس بنظم التراتيل التي هي هناصر ليتوريجيا شخصية، وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تمثل تماماً التراتيل والمزامير التي نجدنا ونقرؤها عند السهروردي<sup>(١)</sup>. ويجب ألا ننسى، إلى جانب هذا، أن كل الكيان الديني لهؤلاء الأنجلوطيين المحدثين المتاخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن ننعتها «كتابية» بالمعنى الأنسع الاستفافي الذي يجعل محلورات أفلاطون «الكتب المستورة» و«الوحى الكلداني» تكون في نظرهم نوعاً من «الكتاب المقدس» يمارس فيه الفكر نشاطاً «تفسيرياً» في جوهره<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع اتسيلر، «فلسفة اليونان»، ج. ٢ ق. ٢، الطبعة الثانية، ص ٧٠-٦ وما يليها. وهذه «ال العلاقة الشعاعية » بالإلهية ، الموجدة عند الأفلاطونية الحديثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، في هذا الاتجاه أو ذاك الآخر . على الاتفاق أن هم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى مان جريجواردي نزيانز ترتيلة هي في الواقع من وضع أبرقليس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهد طويل (حتى نشره يان jahn سنة ١٨٩١) . وهذا الفعل الشعاعي يكشف « بدورة عن موقف يقام كل أحابيل العقل الدياكتيكي الذي يتقلب ترتيب المسألة بين الله والإنسان . وللمرة يتصل بحالة السهروردي ، راجع ما سنت قوله بعد .

(٢) في مقابل العمل «البنائي التركيبي» لمذهب ما ، «والفهم» يبدأ عمله من نفس يأخذ على أنه أساس وغاية في أن واحد مما ، والجهاز التفسيري لا يبيّن ويركّب ، ولكنه يجعل الموضوع يكتشف بفضل عمل هذا الجهاز إثبات هذا العمل (قارن اتجاه البحث في «طبياوس» من أياميليخوس حتى أبرقليس ، إلى فهم الأشياء «الفرزانية» ، فهما «لا هوتيما») . وهذه « الإحالات » (بالمعنى الموجودي) بوصفها قوانين معملية التفسير ، هي التي يجب تحليلاها : قارن : بيريشتر في « جنثيلياكون » ، برلين سنة ١٩١٠ من ١٢١ وص ١٤١ وما يليها) . ولأننا نخلط بين الجهاز التفسيري وبين الفكر البنائي التركيبي محدث غالباً أن نقول بأننا بإزاذه « دمز » وشـه « تحكمـ ». وبالجملة فإن الجهاز التفسيري هو الأساس =

لأنه صعيم «ظاهر الكتاب المقدس» هذه نشاهد ظهور اسم نبى إيران، زرداشت، يوصي القائم على هذا التداخل الدينى بين اليونان وإيران وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة. ونحن نعلم الان أنه كان فى زمان أفلاطون - كما يشهد بذلك حال إيدوکس الكنیدى - مملات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية فى آسيا الصغرى<sup>(۱)</sup>. والمهم لدينا أن نسجل أن هذا التوجيه للأهواء النظرى ، الذى ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرداشت، لم يندثر فى سنة ۵۲۹ م باغلاق مدرسة آثينا ونفى آخر الفلسفه اليونانيين إلى بلاد ملك الفرس، كسرى وإنما استمر قائماً كجريدة «لفلسفة خالدة» فى عالم الحضارة العربية الفارسية استمر استمراً حرم منه الغرب (وكان عليه أن يتطلع عصر النهضة ورسيليو فتشينو) .

ومن وجهة النظر هذه سيعتدى لنا إنتاج السهوروودى لا على أنه ثورة في الفكر، أو استئناف استكشاف حاسم، بل على أنه الأوج الذي سيشع منه الإلهام قدمًا حتى فارس الحديثة : والممثل الأبرز لمذهب الإشراق فى القرن السابع عشر كان هو أستاذ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازي. المتوفى سنة ۱۶۴۰ م = سنة ۱۰۰ هـ<sup>(۲)</sup> . ولهذا فإن الشرح = فى المطلق وهو الذى يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جدًا ليس فقط فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهوروودى مثلًا ، بل وأيضًا فيما يتصل بالطابع العام للمنطق في العربية .

(۱) راجع ويتمشتنين . « أفلاطون ونداشت » (محاضرات مكتبة فاريوج ، سنة ۱۹۲۴ - سنة ۱۹۲۵ ) ، ليتسج سنة ۱۹۲۷ Reitzenstein , Plato und Zarathustra .

(۲) راجع خصوصاً : عبد الله الزنجانى : « الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي » (مجلة المجمع العلمي العربى بدمشق ، سنة ۱۹۲۰) وبعض أوجه الترابط =

الكامل لإنتاج السهروردي في مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية، بل وأيضاً يفترض معرفة الأدب الأبيستاقى عامه ، والأدب الفهلوى المتلغر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاموت والبيورجيا الفلكية عند الصابئة، لأن بعض التراطيل التي يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك في مماثلة ظاهرة معهما <sup>(١)</sup> . كما يجب علينا أخيراً أن نحل حالة الفكر الفلسفى في الإسلام بعد تأثير نقد الغزالى، وهو نقد لعله أن يكون أشد إيقاعاً من نقد كنثت . لو جاز لنا أن نقارن بينهما . فإن فعلنا هذا كله ، فإننا تكون قد جمعنا مواد ذات أهمية كبيرة ، بيد أن الغاية الأخيرة التي هدف إليها السهروردي، والقصد الذى يجعل عنده معنى كل هذه العناصر في وحدتها حاضراً بينما لن يكون قد ظهر لنا بعد . فهذا القصد يجب أن نبحث عنه في اتجاه آخر .

وفي مجموع العناوين التي يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته، والذى يشير ثلاثها تقريباً إلى كتب نعرفها ، نستطيع أن نميز - وهذه ميزة هذا الإنتاج - مصنفات كتب بصورة منظمة لمباحثات مذهبية، ومن

= المهمة جداً قد أوضحها سالمون بينس في كتابه : « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين » برلين سنة ١٩٢٦ ( في فهرست الكتاب تحت المادة S . Pines : Beitrag zur islamischen Atomenlehre . )

(١) من « الواردات والتقديسات » ، راجع رتر ، الموضع المذكور ، من ٢٨٥ برقم ٢٦ ومصادر المقارنة تبحث عنها كل الكتب ذات الروايات الجامدة التي تكون « أسطورة الصابئة » .

ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التي تتبدى على هيئة رؤى ، وحكايات ذات توجيه صوفي . أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه في قراءة هذه المؤلفات، فهذا هو ما بينه السهوروبي نفسه ، مثل مثيل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ<sup>(١)</sup> . وما علينا أن نسأل عنه هو أن نسأل عن العلة في الانتقال من صورة العرض المنطقى إلى الصورة التي كتبت بها الأقوال الموسوعة على هيئة أمثل ، لا يمكن تعلم معناها وتقينه ، بل يجب أن تُلقى كهبة ، هبة هي عينها الموهبة التي توحى بها<sup>(٢)</sup> . ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال ، هذا «الخروج»، يجد علة وجوده في العناصر المعروضة نفسها ، أو بالعكس إنما يجدها في مقتضى لا يمكن أكمل عرض تركيبى مذهبى أن يفى به . وبهذا المقتضى يرتبط السهوروبي عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية الناشئة عن تعليم الحلاج : وهو نوع من « الاستبطان التجربى » للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعى لتحقيق التوحيد باطنياً، كما حدث لموسى حينما دعى لمحايدة سرية على جبل الطور .

(١) فالسهوروبي يشير مثلاً إلى أن دراسة « حكمة الإشراق » يجب أن تسبقها دراسة « المشاريع والمطارات » ، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب « التلويمات » . (رتر ، برقم ٢٦) .

(٢) يقول السهوروبي في كلمة التصرف ، : « ألسنت تعلم أنه كما أن قوى المخلوقات عاجزة عن أن تعطليك الوجود ، فكذلك هي عاجزة عن أن تهلك الاستعداد للسلوك روحيًا في طريق الحقيقة ؟ كلا ! أن الله هو الذي يهب لكل شيء طبيعته ثم يهديه . وقدره هي التي توجدك وكلمات هي التي توجهك » .

## ٢- المقالات الميتافيزيقية

### والمقالات في صورة أمثال

في كتاب السهودى الرئيسي، «حكمة الإشراق»، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا في هذا البحث . إحداهما نقد موجه ضد نقطة معينة من الفزاء العلوية عند أرسسلو<sup>(١)</sup> . ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التي خلفها شيخ الإشراقيين ترتيباً تاريخياً ، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبيرة لإيضاح تركيب مذهبة .

والسياق الذى تقع فيه ينتمي إلى المقالة الثانية من القسم الثانى من الكتاب فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث فى أسس «الفكر» من حيث المعايير المنطقية نرى أن القسم الثانى عرض لنظرية النور ، ومراتب الأنوار ، ابتداء من نور الأنوار ، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول، مارين بدرجات الأنوار القاهرة ، حتى نصل إلى الأنوار المهيمنة على الأنوار والأجسام ، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو

---

(١) راجع «حكمة الإشراق» ، ص ٣٦٧ - ص ٢٧١ .

الذى يطلق عليه السهروردى اسم « أسفهيد »<sup>(١)</sup> . والمناسبة التى أفضت إلى ذلك النقد هى مسألة « الإمكان الأشرف » ، وهى « أن المكن الأحسن إذا وجد ، فيلزم أن يكون المكن الأشرف قد وجد » (« حكمة الإشراق » ص ٣٦٧) . والإفاضة فى هذه المقدمات يفضى حينئذ إلى نقد المشائين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو ، فإنه فى الواقع موجه بابيحاء وإلى غاية خاصين به . ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقل العشرة المحسوبة للأفلاك السماوية ، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوبة غير مفهوم ولازال أساس ، ومع أن هذه الإضافات وتلك الأشياء يجب - بسبب كونها ممكناً - أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكياها . وهذه الماهيات الخامسة هي فى مصطلح الإشراقيين « النور القاهر » . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلى ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هياكل أبدانهم مثل أفلاطون (المقصود أفلوطين) وهرمس وأغاثانيوس وأنبا ذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس - أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس فى الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمرور فلكية ، فكيف لا تعتبر الارصاد الروحانية التى قام بها أولئك الذين كانوا

(١) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان ، جنوبى بحر العزز ، وقد ظلوا على مكانتهم مهدأً طويلاً بعد الفتح الإسلامى : أسبادهيتى > أسبهيد > فى العربية : أسفهيد . راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ج ٢ من ٤٧ Gruudriss der iranischen Philolo- gie . وبعد هذا اللقط يستدلى الافتاء : يطرح أنه يذكر بلغظ يناظره فى اليونانية مثل مئوي٧٥٧٠

أساطين الحكمة والنبوة ؟ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر » ، أى السهروودى وهو يخبر عن نفسه إذ كان فى بادئ أمره « شديد النبأ عن طريقة المشائين فى إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مصرًا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٧١) ، وإلا لبقي أسيراً لفزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى تتحقق من أن هذا النقد يرمى إلى أكثر من مجرد استئناف حاجج الأقلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون فى الصور أو المثل . فإشعاع الأنوار القاهرة التى تتکثر إلى غير نهاية بالانعكاس والشفق ، يسميه السهروودى باسم « منورت » وهو اللفظ الفارسى المقابل لأحد القسمين الكبيرين فى الكنىيات الأبستاقية إلى تقسم علوم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين مبنیاً وجائتياً (فى الفهلوية : منوك وجیثیك <sup>(١)</sup>) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذى يولد « الخڑة »، وهى تلك المضرة الساطعة التى كان زرادشت نبيها ، وبها قاتن الملك كيخسروا لما أن أبصروا . وبالجملة ، فإن حكماء فارس كانوا جمیعاً على اتفاق فى هذه النقطة وهى أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبساط ومركباتها لها ريبة فى عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع؛ فمثلاً كان عندهم للماء نموذج أول (صاحب صنم) فى العالم الروحى

(١) راجع هـ . س . نيرج . « مسائل فى نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » فى « المجلة الآسيوية » عدد أبريل - يبنيو سنة ١٩٢٩ H. S Nyberg : Questions de ١٩٢٩ Cosmogonie et de Cosmologie mazdeennes

الذى يسمونه « خُرَّدَاء »؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرْدَاد »، وللنار  
« أَرِبِيبِيَهُشْت ».

ومن هذا نشاهد - عابرين - الانكار الاستاذية . فلفظ « خُرَّه » هو  
الصورة الفارسية للكلمة الاستاذية « خوارنه »، ظهور ماهية النار التي  
تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم في الديانة المزدكية<sup>(١)</sup> . ولهذا فإن  
السهروردى فى فزيانه يرفض أن يعده ظهور هذه الماهية الأولى الأصلية  
فى عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربع، لكن عنده أن النار العنصرية  
« أَخُو النُّورِ الْأَسْفَهَيْدِ الْإِنْسَى »، وخليفة الله بين العناصر كالنفس  
البشرية بين الأجسام (« حكم الإشراق » من ٤٢٤) وفضلاً عن هذا فإن  
مذهب الجلالة الساطعة هذا في مماثلة واضحة مع «الشكينة» عند العابرين،  
والرابطة بينهما تبدى للسهروردى على صورة «الشكينة» الواردة في  
القرآن، فهذه الأخيرة هي الحضرة النورانية التي تأتى لتسكن النفوس  
المطهرة، التي تخلصت من ظلمات الجهل والرنين؛ وهي التي اقتاتلت الملائكة  
السعيدبن أفریدون وكيخسرو؛ وهي كذلك التي تجلت لموسى لما أن «نورى  
من شاطئي» الوادى الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة<sup>(٢)</sup> (سورة التصمر : ٢٠) ليتلقى (من ربها) حدبياً سرياً . وتلك أيضاً المسألة  
الأخيرة التي عرضت لها « الأنواح العمادية »<sup>(٣)</sup>؛ والأساس القرآنى  
لمذهب الإشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : « اللَّهُ نُورٌ

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الأنواح العمادية »، مخطوطه برلين ، وفيما يتصل خصوصاً بما هو وارد هنا  
تراجع الأوراق ١١٨٦ - ١١٨٩ . وفي مزمن أن أتابع مراجعة هذا النص من أجل القيام  
بدراسة أعمق .

السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مسباخ،  
المسباخ في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دُرّى... نور على  
نور، «وَحَالَ كِيفِسْرُو تَمَثِّلُ بِدُورِهِ إِشْرَاقَ النَّفْسِ الَّتِي تُحْتَقِنُ مِنْ نَارِ هَذَا  
الشَّفَقِ فَتُصْبِعُ هِيَ عَيْنَهَا الشَّجَرَةُ الَّتِي مِنْهَا نَادَى اللَّهُ (مُوسَى) إِلَى  
الْحَدِيثِ السَّرِّيِّ»<sup>(١)</sup>.

ولكن الأمر الذي يجب أن نعيره التفاتاً خاصاً هو أن نقد المذهب  
المشارى في العقول يغرس - إذ هو الأساس فيه - إلى توكيد المذهب الأكثر  
تمييزاً للديانة الزرادشتية، أعنى «مذهب الملائكة». وقد رأينا ذكر ثلاثة من  
بين «الأمهر سپند» السبعة، أى «الأولياء الخالدون، أو رؤساء الملائكة السبعة  
الذين هم الوزراء المباشرون لizerدان» (وهم يذكرون كذلك في مواضع  
أخرى). وإن نعود فنصل السؤال القديم : هل نما المذهب الأیستاقى في ظل  
اتصاله بالافلاطونية الحديثة؟ وكان الجواب عنه غالباً بالسلب. بيد أننا هنا  
هذا بيازء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخصوص الواردة في  
الابستاق تبدي كهذه «الأنوار القاهرة» عينها التي كان يعرفها الأفلاطونيين  
المحدثون عن طريق المجموع المسمى «الوحى الكلائى»، وعنه كذلك تأخذ  
ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية. فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكي  
بالفكرة الأرسططالية الخاصة بالعلة والصورة، يجب إنن أن نبحث في الصلة  
«المشخصة»، صلة العشق التي تهيمن متذبذبة على ظهور جميع الكائنات  
وترتبها.

(١) *قَارِنُ الْحَلَاجَ* : كِتَابُ الطَّوَاسِينِ ، قِرْ٢٠١ - لِوَدَهْ مَاسِينِيَّنْ فِي «مَذَابِ  
الْحَلَاجَ» ، صِ ٨٤٥ وَالْتَّعْلِيقَةُ رقم ٧.

ونظام الملائكة في الأبريق يشمل ، إلى جانب مراتب رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبيرتين من « اليزتا » أو الملائكة : السماويين (مينيلاوا) والأرضيين (جاتثيا) : وعلى رأس الأولين يزيدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرانشت (١). وفضلاً عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفرافرتي » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمردكية ، وأسطفاته (من الجذر : فر) للنظام الحق ؛ وهو سابق في وجوده على كل مؤمن ، لذا يبقى معه في علاقة تجعل منه بعثابة ملك حارس ، يتحدد به نهاية في الموت (٢). وأياماً كان التفسير الذي يمكن المرء افتراضه لبيان هذه الكائنات الروحية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا في كيفية إظهارها لوجودها

(١) راجع « موجز الديولوجيا الإيرانية » ، ج ٢ من ٦٢٩ - ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيراني لهذا « الملك الحارس » .  
بيد أن الموضوع ينطوي في ذاته على تداخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين النعمات التي تتغلل في عداد قصائد السهروردي وصلواته ، نشاهد الرثى الغريبة الجميلة التي تجلت له مرّس أثناء نومه وطالته له ردأ على سؤاله : أنا طباعك الثام . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » في « محاضرات مكتبة فاريورج سنة ١٩٢١ - سنة ١٩٢٢ » ، من ١٢١ وما يليها ، وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسب إلى المجريطي : ج ١ : النص العربي؛ نشرة هلموت رتر : سنة ١٩٣٢ ، من ١٨٧ وما يليها) . وفي هذه « الدعوة » ، تشابه كبير مع دعوات الصابحة الواردة في كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة في مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ : ورقة ١٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هلموت رتر (ولفضلة أدبين بصورة شمسية لهذه المخطوطات) إلىصلة القوية بين بعض هذه الدعوة وبين التقاليد التجنبية التي يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (في مجلة « الإسلام » Der Islam من ٢٨٥ برقم ٣٦)، ثم بينها وبين « السر المكتوم » =

ومعناها بحسب المذهب الإشراقي . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها تشخيصات لتجريدات؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعني بتحليل

= لغدر الدين الرانى ومن الحق أن قد أثبتت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع باول كريوس : الكتاب المذكور ، من ٢٠٢ تعليق ٢) ؛ وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجده لغدر الدين الرانى من تقدّم ضد علم التجمّع ، بيد أن ثمة تصريحًا قاطعًا لهذا الأخير يلوح أن يتضمن على كل هذه الشكوك (وتر ، الموضوع نفسه ، رقم ٢) . وبهما يكن من شئ ، فإن المسألة لا تزال هنا محتفلة بكل قيمتها وهي : تحديد المعنى الذى يعطي كل اعتبار تجسيس (شخصية الكواكب) فى نظام الالامون عند السهروردى مع ما يحتمله هذا المعنى من تعديل . ولقد ذهبنا من قبل إلى العامل المشخص الذى تقل اعتقاد السهروردى من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكى . وهذا العامل نفسه هو الذى يكشف عن قصائه وتراثه الذى تكون قسما من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال فى هذالى متصرف الطريق إلى تحديد المسألة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح) . والدعوات المستعملة عند الصابية (« غاية العكيم » ، من ١٩٥ - من ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أنت » عن معابنة الإلزامية وجهاً لوجه فعلا ويطربطها مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والحضور تضعف شيئاً فشيئاً فى التصور الواحدى المتأخر ، إلى حد الشعوب ، حد مجرد المجاز) . لكننا إذا شئنا تحديد مكانة أمثال هذه التراثيل والدعوات : فيجب علينا أن نحسب أيضًا حساباً لكل « الناجيات » المتناثرة فى مؤلفات السهروردى : وأنذكر من بينها المواجهة الرائعة التى يختتم بها الفصل التقييمي لكتاب « كلية التصور » ولبيها حرارة فى الاتحاد مع قدرة الواحد . يلوح أنها صدى مباشر لمزامير الكتاب المقدس . والتركيب المعتد لفكر السهروردى يعود إلى أنه انتقد كل العناصر المتباعدة كل التباين ، غير أنه لا يخلق بنا التحديث هنا عن « تلاعب » بالآفكار ، ما دمنا بمدد « الشیخ الشهید » .

ما يكون وجود هذه الكائنات النورانية في مذهب السهروردی، مفسرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبدأ فتحيلها إلى أضدادها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ما هو ظلمة بطبعه، فبدلاً من أن تكون « ما يظهر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئاً مُظہرًا موضحاً بنور آخر غير هاهي. وفقد السهروردی للمشائية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذي « إمكان أشراق » ، إنما يقوم على الضرورة الإشارقية ، بالمعنى الإيجابي الأكبر لهذا اللفظ ، أعني على الأساسية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشارة بالنسبة إلى الموضوع - الذي - يظهره<sup>(١)</sup> . وإنأخذ في امتحان هذه الصلة بين « المظہر » و « المُظہر » ، لأننا سنرى أنه سينبثق منها مبدأ الامتثال فضلاً عن درجات الكمال في طريقة التوحيد .

في مقابل منابع النور ، تقع البرازح (والبرازخ لغة) : هو الفاصل أو الشيء الذي يحجب بين شيئين) أعني على وجه العموم ما هو جسم وما

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصفرى » . راجع استشهاده بآيات من سورة النازعات : ٤ - ٥ ( « فالسابقات سبقاً » ) في نهاية رسالة « أوصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها د . كوريان ويابل كروس في « المجلة الآسيوية » ، عدد يونيو - سبتمبر سنة ١٩٢٥ من ٦ و ٧٧ [ راجعها بعد في ملحق هذا البحث ] . وفي هذا الاستخدام لعلم الملائكة في المعرفة ، لا يضاف المحمول إلى الماهية ، مجرد إضافة . كما يحدث في موضوع سابق أثنا كان ، وإنما هذه الماهية هي التي تظهر فعلاً محمولها وصفتها ، راجع في الرسالة نفسها ، الإجابة المنسوبة إلى سلمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست ساحر ، إنما أنا كلمة في كلمات الله » .

يمكن الإشارة إليه بـإشارات حسية<sup>(١)</sup> والبربخ هو في ذاته ظلمة ممحض، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال منه النور . فهو إذن لا يدل على نور بالقيقة ، على إمكان بالمعنى الأرسطي ، وإنما هو ، بـإباء النور، سلب ممحض . وعلى العكس فـنـى أن النور هو ما هو بـذاته حاضر لـذاته ، أي ظاهـوـ بـفـنـسـهـ لـنـفـسـهـ ، وـلاـ يـحـتـاجـ وـلاـ يـمـكـنـهـ أـنـ يـدـركـ ذـاتـهـ بـشـئـ زـانـدـ عـلـيـهـ . وإلاـ لـاـ كـانـ مـدـرـكـ لـذـاتـهـ بـوـصـفـهـ ذـاتـاـ تـقـولـ «ـأـنـاـ»ـ (ـأـنـاتـيـةـ)ـ ،ـ وـيلـزـمـ حـيـنـتـذـ «ـأـنـ»ـ يـكـونـ إـدـراكـ الـأـنـاتـيـةـ بـعـيـنـهـ إـدـراكـ مـاـ هـوـ هـوـ وـأـنـ يـكـونـ إـدـراكـ ذـاتـهـ بـعـيـنـهـ إـدـراكـ غـيـرـهـ وـهـوـ مـثـالـهـ ،ـ وـهـوـ مـحـالـ (ـحـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ)ـ ،ـ صـ ٢٩١ـ )ـ .ـ فـحـقـيقـةـ الـنـورـ إـذـنـ هـيـ الـحـقـيقـةـ الـجـوـهـرـيـةـ الـلـذـاتـ كـحـقـيقـةـ حـاضـرـةـ لـذـاتـهـ ،ـ كـ «ـأـنـاـ»ـ غـيـرـ غـائـبـ وـلـاـ مـلـوـكـ لـمـضـوـعـ زـانـدـ ،ـ لـ «ـهـوـ»ـ ؛ـ وـعـلـىـ هـذـاـ لـمـ إـنـ إـدـراكـ لـيـسـ شـيـئـاـ زـانـدـاـ عـلـىـ ذـاتـهـ ،ـ بـلـ هـوـ ذـاتـهـ عـيـنـهـ ،ـ هـوـ مـاـ يـجـعـلـكـ «ـأـنـتـ أـنـتـ»ـ (ـ٢ـ)ـ .ـ

ومن هنا فـمـاـذاـ عـسـىـ أنـ يـعـقـلـ منـ النـسـبةـ بـيـنـ هـذـهـ المـاهـيـاتـ الـخـالـصـةـ الـقـىـ تـصـدرـ عنـ إـشـعـاعـ الـنـورـ الـأـوـلـ فـتـوـلـدـ يـنـابـيعـ أـخـرىـ لـنـورـ لـنـهـاـيـةـ لـهـاـ .ـ وـفـيـ شـفـقـهـاـ وـفـيـ إـشـعـاعـهـاـ الـمـتـبـادـلـ تـنـوـقـ لـذـةـ الـنـورـ الـأـصـيـلـ ؟ـ إـنـهاـ لـاـ يـمـكـنـ

(١)ـ هـذـاـ مـعـنىـ كـلـمـةـ «ـبـرـبخـ»ـ فـيـ الـذـنـبـ الـإـشـرـاقـيـ .ـ وـنـعـنـ نـطـمـ أـنـ لـهـ أـيـضاـ مـعـنىـ مـتـصـلـاـ بـشـيـئـنـ الـآخـرـةـ .ـ فـهـوـ الـحـدـ مـاـ بـيـنـ الـعـالـمـ السـمـاـيـ وـالـعـالـمـ الـأـرـضـيـ ،ـ وـمـاـ بـيـنـهـماـ (ـرـاجـعـ «ـدـائـرـةـ الـمـعـارـفـ الـإـسـلـامـيـةـ»ـ ،ـ تـحـتـ المـادـةـ)ـ .ـ وـكـوـنـ مـعـنـاهـاـ هـذـاـ عـالـمـ الـأـجـسـامـ عـامـةـ بـوـصـفـهـاـ ظـلـمـاتـ ،ـ نـتـيـجـتـ أـنـ يـجـعـلـ الـمـعـنـ الـآخـرـيـ مـباـشـراـ بـحـبـلـهـ شـيـئـاـ مـجـرـىـ فـيـ باـطـنـ الـنـسـ .ـ وـأـنـ يـجـرـدـ الصـوـقـيـ مـنـ نـفـسـهـ ،ـ فـتـقـومـ الـمـاهـيـاتـ الـخـالـصـةـ لـلـلـوـاهـيـةـ فـيـ دـرـرـاهـ دـعـنـ أـنـ تـتـذـفـقـ فـيـهـاـ ،ـ رـذـلـكـ فـيـ الـمـوقـفـ الـآخـرـيـ فـيـ «ـمـاـ بـيـنـهـماـ»ـ .ـ رـاجـعـ هـذـاـ الـبـنـدـ ٢ـ .ـ

(٢)ـ رـاجـعـ «ـحـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ»ـ ،ـ صـ ٢٨٠ـ :ـ صـ ٢٩١ـ إـلـىـ صـ ٢٩٤ـ .ـ

أن تكون نسبة تجاور لكتانات يمكن في الحق أن يتحدث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هي » ، « إيه » . إن النسبة التي هي أم جميع النسب هي « نسبة الجهر القائم الموجود إلى الأول القييم » المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهوروبي ينقلها إلى المصطلح التقليدي للآمود التزادشتى : فهذه الماهية الأولى هي بهمن (فوهو مانو ، أول الامهرسپند السبعة ، وهو حكمة يزدان) (١) ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التي هي الماهية الأولى المطلقة ، فإن هذه تشرف عليه باقضالها وتعلوته ، وفقاً للنظام الذي نراه كذلك في مذهب الملائكة عند أبرقلس ، وهو الذي يعبر عنه بالتعبيرات  $\pi\delta\sigma\tau\rho\sigma\varphi\eta$  (التوجه إلى)  $\pi\rho\sigma\tau\alpha$  (معارنة ، عناء) (٢) . وهذه الصلة تتكرر في الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ؛ وكل ماهية معشوقتها الذي تشتابق إليه في العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه ومدده وواسطة بينه وبين الأول تعالى ، من لدنه يشاهد جلاله » (« الهياكل » ، ص ٢٠٢) . وأخيراً « فإن من جملة الأنوار للقاهرة ، أبونا ورب طلسم نوعنا ومحيفض نفوسنا ، ومكملاً بالكلمات العلمية ، وروح

(١) راجع « تقديس » بهمن : في أول كتاب « التقديسات » للسهوروبي (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢) .

(٢) راجع: أبرقلس: « شرح القبياس الأول »؛ نشرة كوزان سنة ١٨٦٤ عصود ٢٢٨. Proclus : Commentaire du premier 'A lcibiade ed Cousin

القدس (أو جبريل)، المسمى هند الحكماء العقل الفعال<sup>(١)</sup> ، « مياكل النور » ، من ٢٨ ، القاهرة سنة ١٢٣٥ هـ سنة ١٩١٦ م ) .

والآن ! لعلنا نحن هامنا بإزاره قلب المشكلة وصعيبها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بينة بنفسها ؟ أهي استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن ثمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأنوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدهما هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى في هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده سابقين تكونين الحكم المنطقى ! وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصرفي المدعى إلى التفوه باطننا إلى الإيمان - وإلى درجة أعلى - ، لأن الواحد هو وحده الذي يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحدانية ذاته ، وبهذا يبعد الصرفي عن كل سند منطقي وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهي بنا الأمر . فالسهروردى باتخاذه موقفاً ضد فكرة « العقل » الأرسططاليسيّة - ضد القول بأن العقل هو الله، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس، ضد البقاء، غير الشخصى

---

(١) راجع : « مياكل النور » : طبعة القاهرة سنة ١٢٣٥ : والترجمة الهولندية التي قام بها صموئيل فان دن برخ في مجلة الفلسفة ، يناير ١٩١٦ : الهيكل الرابع والخامس S. van den Bergh , in Tijdschrift voor Wijsgeerte .

وحده، بعد الموت<sup>(١)</sup> - نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذي ظل مستمراً ثلاثة قرون، الكفاح الذي قام به الصوفية في الإسلام ، من أمثال المحاسبي والخراز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذي مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان<sup>(٢)</sup> . فمنذ المحاسبي صار « علم القلوب » في مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس، لا على أساس تدرج في بيئة عقلية خالصة. وفضل السهروردي في هذه المواجهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو في كونه قد أتي بجواب من عنده ، بواسطة فكرة التور كما أورث بها إليه النبوة الإيرانية القديمة . لكن بآية شرط<sup>(٣)</sup> :

لستمع الآن إلى تصريح شخصي آخر نجده في مستهل كتاب «حكمة الإشراق» .

وجه السهروردي الخطاب إلى « عشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكراهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائين ، وكانت بمثابة مدخل منطقى لمجموعة قواعد الحكم والآلة لها، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سدى<sup>(٤)</sup> . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لأخوانه أسبابه حتى لا

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثاني ، في نهاية .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث في أصول المصطلح الصوفي في الإسلام » من ٦١ وما يليهـا *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*

(٣) راجع : « حكمة الإشراق » ! من ١٢ .  
74

يستطيع أى شاك أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالنونق الباطن - أى التجربة الحكمية ، إن صبح هذا التعبير (نونق يناظرها فى اللاتينية *Sapere*) - هـ « نونق إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطلن (اقرأ : أفلوطين) ، صاحب الأيد والنور ، وكذا مـنْ قبله زمان والد الحكماء هرميس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطلن من عظاماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنباذنقس وفيثاغورث وغيرهما ... (وهى أيضـاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبوندرجمهر » (« حكمة الإشراق » ص ١٦ - ص ١٨) . وأقاويل كل هؤلاء القدماء كانت « مرموزة » . والرموز والأمثال لا تفند - وقد كان هذا أيضاً رد سوريانوس ، استاذ أبرقليس ، على اعترافات أرسسطو على أفلاطلن - ، لذا يقول السهرودى : « لا رد على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مواد » . فالرد يمكن على ظاهر أقاويلهم الغير المراده دون المقاصد المراده فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازى على « حكمة الإشراق » ، ص ١٨) (١) .

وأحكم المقامات المتألهين هو إذن من يملك التجربة النونقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للعذهب الصوفى . وكتابنا هذا (« حكمة الإشراق ») لطالبي التاله والبحث . وليس للباحث الذى لم يتاله ولم يطلب التاله فيه نصيب ، ولا نياحت فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتاله . فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين ، فإنها جنة للبحث وحده ، محكمة ، وليس لنا معه كلام

(١) الكتاب السابق : ص ٢٨ : ص ١٦ : ص ١٨ إلى ٢٠ .

ومبادئ في القواعد الإشرافية ، بل الإشرافيون لا ينتظرون أمرهم دون سوانع نورية » (« حكمة الإشراق » ، من ٢٥ - ٢٦) . وفي كتاب آخر ، يؤكد السهودي ويلح في أنه « يجب على المستنصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد في المصحف : وتلك الأمثال نصريها للناس وما يعقلها إلا العالمون (سورة العنكبوت : ٤٢) ». ويستشهد الشيخ (السهودي) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبيات : أريد أن أفتح فمي بالأمثال (متى ، ١٣ ، ٣٥) ... كما أنذر المسيح حيث قال : « إنني أذهب إلى أبيكم ليبعث إليكم الفارقليط الذي ينبعكم بالتلويل (قارن يوحنا ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٦) » (١) . ثم فراه يكرد القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهر كانت خيالات زائفة ؛ لكن إذا نفينا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردّها إلى بيئة تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحنفنا الشرط الثاني من شروط المثاله . وللتذكرة ما قيل لنا عن الوجود الماهوى لكل نور ، والذى معرفته هي بعينها وجوده نفسه ، وإلهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ، لا بوصفه موضوعاً أيا كان لرؤيه نظرية . فالالمثال حكايات ومحاورات ، ونسج من السؤال والجواب . وفي مستهل الرسالة المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل » (٢) ، يجد الرائي نفسه فجأة خالل روحيه الليلية في حضرة « عشرة شيوخ حسان السيماء قد انتظروا

(١) راجع « هيكل النور » : الهيكل السابع .

(٢) النص والترجمة منشورتان في « المجلة الآسيوية » Journal Asiatique ، بوايلر - سبتمبر سنة ١٩٢٥ من ٤٤ و من ٦٦ [ راجع الترجمة العربية في ملحق هذا البحث ] .

هناك صفاً صفاً »؛ وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المفارقة (الأنوار القاهرة) التي تهيمن على الأفلاك ، وكلها صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إلينا) فإنه يقول له لما أن سأله عن سر ملزمة أولئك للصمت : « لأن أمثالكم ليسوا أهلًا لمحاورتهم أنا لسانهم »؛ وأما هم فلا يكلمون أشباحكم». ويلوح تماماً أننا هنا بزياء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم في مذهب أبرقليس يفسرون ويكتشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ، وما هو الذي لا يعبر عنه عند الملائكة وعنده الآلهة في النظام الأعلى <sup>(١)</sup>. والفرض المعين الذي يهدف إليه السهروري في كل هذه الرسالة هو أن «يوحنا» وأن يشعر بأن اكتشاف معنى الأمثال التي تحتويها مقصورة على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء وإلقاء السمع <sup>(٢)</sup> . وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . وبعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حدًّا عالم البشر الذي بعده لا يمكن الإدراك بدون مقدمته وعنته . والانتقال إلى الأقوال في صورة أمثال يحدد نسبة لا تصير مكتنة إلا بروح ، لكن هذا الوحي حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التي أتينا على عرضها حتى الآن مالية على نفسها ؛ وسيوضع حدًّا - على عكس كل واحديّة فلسفية - لنسب المكان والزمان ومظاهرهما ، وسيكون هذا محك التوحيد . ولهذا فإن ملك هذا الوحي يجب أن يستثير حادثة واقعية ، لا مجرد بينة روائية فحسب.

(١) راجع أبرقليس : «شرح على طيماس» ، نشر ديل ج ١ من ٢٤١ Timaeum , ed . Diehl De Malorum Subsistentia , ed . Cousin

(٢) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكي للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الأسيوية » A. J. ، الموضع السالف ، من ١٧ تعليق .

### ٣ - التوحيد

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذي له من الواقعية ما يجعله يُشَفِّعُ عن الجوهر الحقيقى للواقع ؟ لاشك أننا هنا عند النقطة الأدق، الأخطر بالنسبة إلى كل جهد في التفسير ، حيث التوحيد يلقى بالموحد، حينما يكشف له «سر السر»، في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفى بأنها حال «فناء» و «بقاء» في آنٍ. ولاشك كذلك في أننا نعرف هذا الموقف أيضاً في التصوف النظري في الغرب، كما يتمثل عند رجل كالسيد إِكْهُرْت - ومن السيد إِكْهُرْت حتى شلنجر استئنف اللاهوت النظري هذه المسائل التقليدية. ولعله مما يدعى إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددتها هائل ، قد ظل مجاهولاً غير معلوم إلا قليلاً : ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمت شرك بـالكتيكي منصب أمام صوفية التوحيد، فإن التفسير النفسي والفلسفى المتعلق بحالتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم لأن يكون قد وقع فيه، وخطيبة إيليس : وهى أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه<sup>(١)</sup> ، تنسحب إليها أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للمخلوق أو لمخلوقهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيبة وهم المستولون عنها. وكثيراً ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة - بلا تمييز - إلى صورة واحدة

---

(١) ليعزى هذا النور لـ« الله يحجب » : راجع ما سينيون ، « عذاب العلاج » ، من ٧١٢ ، ٨٧٥ ص.

للفكر اعتقاد أمثال ابن عربى وابن تيمية فى الإسلام أنهم وجدوا فى العلاج والسهورى ، الأول (ابن عربى) فرحاً منه بها، والثانى (ابن تيمية) ليحكم يادانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمت شركاً! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطىهم أى « تبرير » منطقى ممكن، يقدم لهم ضمائراً ضد تكثير الشرع لهم . فإذا شاء بمحضها هذا أن يميز ويبيّن كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذى يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولاً أن يوضح « من » هي فى نظرهم الذات الواحدة التى تتنطبق بالتوحيد عن حق .

وعلينا ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ بما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة النوقية التى تضاد البحث النظرى . إن تفتح النزعات الصوفية فى الإسلام ينشأ عن استبطان تجربى ، عن تحقيق باطن شخصى لمعنى « الكتاب » الذى هو بمثابة أساس الملة . وإنه من التبسيط المضل لحقيقة هذا التحقيق أن نتفق بالقول بقيام تعارض فى تفسير القرآن - وكذلك فى تفسير الكتاب المقدس - بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن . وهناك المبدأ الذى وضمه السهورى ، وفي إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التى يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « المرمز »؛ ومن ناحية أخرى فإن فى إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » وهو النوع الذى حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة . صرح السهورى فى « كلمة التصوف » قائلاً : اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفکر . واقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك (١) .

(١) فى « كلمة التصوف » الفصل الأخير هند نهايته . وهذا هو مبدأ الفهم « المجانى » =

وهذا القول يحدد إنْ ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير «فردية»، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة «التعيم» الخاصة بالرموز، مرتبة البيئة القابلة لأن يدركها مباشرةً كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نقل «رمزي» وتخفيض من الحرفيّة التي يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة. وهذا التطبيق هو الذي يحدد «مراتب تصدير المسائل» التي تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذي يمنعنا من رد هذه المسائل وال碧اعث إلى أمور مطروقة عالمية ، يمكن تعرُّفها بيسر ، ويمكن مقارنتها ، بعد ردها إلى هذا النحو ، فيما بين أوساط معلومة متعددة . وهو إذا ما مورس حَدَّ تفسير السهودري بيازاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأقلاطونية الحديثة، فمن فسروا مجموع مؤلفات أفلامرين والكتب

---

= وهو بعيد عن التفسير العرقي وعن التفسير الرمزي . وقد أشار السهودري إلى أهميته ، في كتابه هذا ، الفصل الأول .

اما فيما يتصل بالمسائل التي أثارتها الدراسة التجريبية للنحو العربي عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، «ذاب الحلاج» ، من ٦٩٩ وما يليها ، ومن ٧١٥ وما يليها . وقد صدت هنا بقولها «مجاني» ما لعل الأفضل - كيما ترتفع من خلال الآقوال السالمية إلى تأثير سهل التستره (المتوفى سنة ٢٨٢ هـ سنة ٨٩٦ م) - تقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم «المطلع» (راجع ، الكتاب السابق من ٧٠٣ - من ٧١٠) . لكننا إذا وضعنا الأساس التفسيري «لظاهرة الكتاب» التي جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تمددت أساليب التفسير وتفرعت ؟ وهناك لابد من عمل رئيس يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشطة من استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالي . وفي نيتني أن أعود إلى هذه المسالة في موضع آخر . وفضلاً عن هذا فإن السهودري كان شافعى المذهب ، وهى مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين «التسمية» و «المعنى» (قارن النزعة ذات المذهب الظاهري في حالة ابن مreibس) .

المستوره . وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين اتجاهًا يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المتكلمون والفقهاء ، وإنما على التمثيل الباطن لمضمون النصوص القرآنية ؛ بيد أنه ليس في الواقع تطليم صورة إيجابية له ذات طابع عام .

ولكن أين يجب البحث عن مصدره ؟ سنتقتصر على التذكير هنا بابو عبد العظيم الذى قامت به المدرسة السالمية فى الحياة الروحية فى الإسلام، وهى المدرسة التى أسسها سهل التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م). ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة، وهو المتكلم الصوفى المعروف أبو طالب المکى (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ = سنة ٩٩٠ م) (١) أثر عظيم فى الفزالي (المتوفى سنة ١٢٤٠ م) . واقتراhan هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حق - أى جعل حقاً - مقتضى الإيمان ، وعلى أنه كان يكتفى قلب، أو بالأحرى كان لابد من حدوث قلب ديالكتيكي لجعل هذا المقتضى مليئاً بالنتائج الواحدية (٢) ، وهذا هو ما احتاط منه السهرورى بعناية. ولكن نفهم السبب فى ورود اسم أبي طالب المکى عند السهرورى ، علينا أن نذكر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية : « إن الله يقرأ على

(١) راجع ماسينيين : « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية فى الإسلام » من ٢٩ - من ٤٢ . ولديما يتصل بالاقتباسات التى أوردها السهرورى من « قوت القلوب » لأبي طالب المکى ، راجع خصوصاً « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث والخامس ، « درسات لفت موارن » (رسالة لغة الفعل) ، الفصل الثاني .

(٢) راجع : « مجموع نصوص » ، من ٤١ (رواية ابن عربى للمقالة الخامسة) .

لسان كل قارئ ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئٍ فإنما يسمعونه من الله<sup>(١)</sup> . فهل هذه المقالة هي الأساس في المقالة التي سمعنا السهوروبي يقول بها ؟ على كل حال ، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداهما أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذي يخلق ، في كل لحظة وفقاً للأحوال ، الحرف الملفوظ ، والمعنى الذي يقرأ به ولفظ .

فما تقتضيه هاتان المقالتان في ارتباطهما يزيل إذن في أن كل سيادة للتفسير الرمزي وكل تحكم للتفسير الحرفى . ومعنى الأمثل ، وهي لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط ، كما قال السهوروبي أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا في هذه الرابطة الفعلية دائمة . لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن تقرأ القرآن كأنه نزل في شائقك ، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذي يقرأ بلسانك التنزيل ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القائل حقاً ، من هو الذي يقص هذه الحكايات ، وبعبارة أخرى من هو إذن صاحب الحق في « الحكاية »<sup>(٢)</sup> . ومصير هذه الكلمة الأخيرة في اللغة العربية يقرب بين معانٍ مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire في لغاتنا (الأوروبية) أن يدل عليه . فسلسلتها الاشتقاقي يدل على المحاكاة والتقليد والتثليل (في اليونانية Ιστορία ) . وهي تدل في النحو العربي على إبراد المجيب لفظاً

(١) الكتاب السابق . ص ٤٠ .

(٢) « الحكاية عن الماضي ، منتقلة إلى الحاضر » ، وهو الانتقال من القول المباشر إلى القول المباشر ، راجع ماسينيدين (الذى وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) و « عذاب العلاج » ، ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

استخدمه السائل في سؤاله ، بوضعه في الموضع الذي كان عليه هو - أى السائل - أن يضعه فيه<sup>(١)</sup> . وفي هذا يتعرض الجواب ، « الذى حاكم » السؤال المسموع فى صورته الأصلية ، لخطأ فى التركيب النحوى . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للغتين *récit, histoire* (تاریخ ، قصة) فى لفتنا<sup>(٢)</sup> . لكن بوضاعنا السؤال عن « الحق فى الحکایة» ، كما انتهينا إليه، هل يجب القول إنْ «إنْ «الحاکي» مقصى عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى «الحکایة» ؟ والمشكلة

(١) راجع دى سامس ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، من ٢٤٢ - من ٢٤٢ Ambos puto esse Koreischitas ? - non sunt Koreischitas وهذه الحالة ، أعني أن تشير ظاهرة « تزمن » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصير عند الصوفى . هنا بتاتير سالمى ، مسألة جواز زراحته أو إمكان إجازته ، تقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التي نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التي تقدمها اللغة العربية والتامل فيها تتبيّن مشاكل يجب على الفلسفة بما هي فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمأساة هنا هي مسألة هنا وجوبيات التاريخ . راجع ما حاولنا أن نشير إليه فى الفرنسية بمتىزنا بين *historique , his-tori-que* [الأول يشير إلى الحدث *Geschehen* بوصفه التركيب الفاصل بالأنيمة كل الفصوص ، هذه الأنيمة التى تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أى جعله ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثانى ] ، ونحن نترجم مارتن هيدجر ، وذلك فى كتابنا : « ما الميتافيزيقا ؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » ، باريس سنة ١٩٣٨ *Q'est - ce que la Meta-physique, suivi d'extraits sur L'Etre et le Temps*

(٢) راجع البحث الذى كتبه د . ب . مكنيلاند فى « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن تزال فى حاجة بعد إلى بحوث أخرى طويلة .

هنا هي مشكلة معرفة كيفية حدوث «الانتقال من الماضي التام إلى الماضي الناقص» (بالمعنى الوجودي والمعنى النحوي معًا) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل «الزمان» كما يتحقق في رسالة المؤلف الصغيرة : «الفُرْيَاة الفُرْيَاة» : كيف «يتتمثل» فيه المصنف الإشارات القرآنية، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايتها لها بضمير المتكلم (راجع ما سنتوله بعد). والحق في الحكاية يفترض العق في العبوب (القول المباشر) ، وهذا العبوب (أو القول المباشر) هو الذي تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهوردية مما يمثل حالة بحال العلاج تماماً. وفي هذا يجب البحث عن «السر» في هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثل ، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعل يظل دائِمًا بالقوة نحسب. ومقالة السهوردي الخاصة بعنوان «الكتاب» (القرآن) وبشرط حقيقته «الفعالية» ، وهي مقالة هيئها من قبل تكونين طويلاً لعلم الكلام في الإسلام ، تدعى إذن إلى إثارة مسألة «الزمان» و«الذات» كيما يضعها التعبير عن الفكر في العربية. فإذا كان عندنا (الأدبيين) أن حالة «التتابع التاريخي» تكون حالة ممتازة، هي حالة تتبع يستمر ناماً في اتجاه خطٍ مفروض ، ويمكن تحقيقه في كل حالة من حيث «تعينه الزمني» كما هو، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر في العربية يمتاز خصوصاً بأنه يجعل حالة التتابع هذه تدخل حالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالي، وهي حالات تتوقف «حقيقتها» في كل حالة على الإرادة الإلهية التي تهبها الوجود. وأنهذا فإن المبدأ الذي رأيناه منطوقاً به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائياً إلى «سر الربوبية» ، أعني إلى ذلك الحق الاسمي الذي لا يملكه إلا الذات الإلهية ، حق قول : «أنا» ، ومنه مؤقاً

للمرء . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذي وضعه السهوروبي للنور الظاهر من حيث كونه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقة للقرآن هي قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الآنا » الإله هو وحده الذي يملك هذا الحق ويحتفظ به في وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذا على المرء الذي منع مؤقتاً هذا الحق إلا بنسبه إلى نفسه ، وألا يعميه « آناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهي : كيف يمكن القارئ ، « الماكي » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ في التركيب النحوي ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») ؟ ومسألة رسالة رجل كالحلاج أو السهوروبي هي في أن رسالة الوحدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجهود .

أما وقد تبينا ينبع - أو بالأحرى هاوية - المسألة على هذا النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التي وضعها السهوروبي . ففي كتاب « كلمة التصوف » أيضاً يقول<sup>(١)</sup> : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك الله بالوحدة الذاتية والقيمية ، وإنما يعني تجريد الكلمة (الصفرى ، وهي النفس) عن علائق الأجسام في المكان ، حتى ينطوى في الريوية

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهوروبيه .

القيومية كل نظر في مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هذا المقام، وإن  
كان فيها مراتب .

ولنستظير منذ الآن الإشارة إلى هذا العلُو الذي يتم بـ « انطواء » المكان ؛ وبناقصه كل تفسير واحد يدعى رد التفاصيل المكانية بواسطة فعل من الفكر المحسن . وللننظر إذن في كيف أن « الحكيم المتأله » عند السهرودي يكون دائمًا على ارتباط وثيق بالصرف المجرب الذي يتطرق . ولهذا تلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضًا أن تعلمنا أن نستخدم في الفرنسية هذا اللفظ « spéculatif » وفقًا لمعناه الاشتراطي (speculum = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناشئ عن تركيب فيه كثير من التمويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كشف الغطاء لإخوان الصفا <sup>(١)</sup> » . وفيها أن شت درجات المحكمة النظرية أربعاً تترتب على النحو التالي :

أولاً - إن المعلول هو في ذاته تمثيل ، ومرأة مصقوله الوجه . والمرأة لا قدرة لها إلا على المحاكاة («المحاكاة» !)، على تمثيل الصورة التي تتعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر في المرأة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرأة . وعلى العكس نجد أن من يعرف ما هي المرأة يرجع الصورة التي يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرأة . فلننظر إذن إلى مجموع

(١) «رسالة كشف الغطاء لإخوان الصفا»، رقم ٢٠ في الثبت الذي وضعته رتر، وهي منطق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا في البصرة؛ ومشكلة الصلة تقتum خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك في المصطلح، وهو مقدار لم يحدد بعد، والتحليل الوارد هنا قد قمنا به هنا وفيما لم خطوطه راغب رقم ١٤٨٠، ورقة ١٢٧ - ب.

الكتابات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في مرآة؛ ولا تعزُّ كمالاتها إلى هذه الانعكاسات، بل أنظر إليها جميـعاً كمرأة وحيدة، تبلغ مرتبة أهل «المشاهدة».

ثانية) – وفي مرتبة أعلى ستقهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (إي أن «معرفته» هي عين «وجوده»)، وأن وجودك ينطوي إذن على كل موضوعات إدراكك. هناك تصوير أنت نفسك «المرأة»؛ فلا تتأمل الوجود الذاتي في شيء آخر غيرك أنت.

ثالثاً – والآن فلتتهم إمكان ماهيتك، وتقهم أن هويتها مع نفسها وكونها «هي هي»، لا تملك وجودها بذاتها. ولا تخذلها بمثابة مكان تتضر منه إلى الأشياء، بل انتذر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحادية، وأنت تتطل الشاهد على هذه الإشعاعات.

رابعاً – وأخيراً، المرتبة النهائية. قطعت نظرك عن ماهيتك، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن «وجود» الأشياء قائم بها. وما أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء «وجودك» من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء. هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى، له الحمد!

وهذا الموجز المصغير يبين لنا كيف أن النص يجعل بطريقة بقية مدحشة كل مسالك الفكر والوجود نحو «الكشف»، الحقيقي وتحقيق الذات الأحادية الإلهية. وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد «بحث ظاهريات»؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته. وثبت رسالة أخرى خصصت لعرض المذهب الصوفى وفيها تحديد لهذا السلوك بعدهما

مقارنات توضح المسألة بلا مذكرة لاي لبس، وهي «رسالة صفيير سميرغ»<sup>(١)</sup>؛ وفيها بيان وجوب نسيان الصوفى ذاته ، بل ونسيان نسيانه : «فطالما كان الناس مقتصرین على المعرفة بقوا بعيدین عن الهدف ؛ وهذه الحال تعد من الشرک المقنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يغنى فيها معرفته في العارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه ، لا يزال في حال من اتجه تمسده إلى المعرفة نفسها » .

وتشتمل أربع درجات تدرج حتى الكمال النهائي للتوحيد الذى يمكن درجة خامسة ، هي الحد النهائي :

أولاً - درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهي درجة سائر الناس من لا يضيئون الألوهية إلا إلى الله .

ثانيةً - ومن يقولون : لا هو إلا هو ، وهو لا ينفعون عن «الهو» الإله كل أنواع «الهو» ، أعني أنه لا أحد غيره «هو» يقدر على أن يسميه «هو» ، لأن كل «هو» يصدر عنه ويشتق منه .

ثالثاً - ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكلاته شيء غائب ، وينكرون كل «أنت» ت يريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً - لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة :

(١) رسالة صفيير سميرغ ، (بالفارسية) . ثبت رتر . تحت رقم ٦٧ . وقد نشرها أشبيوس وفتك فى «ثلاث رسائل» ، Three Treatises - Sopiess - Khattak ، Hermés ، السلسلة الثالثة ، ٢ ، ١٩٣٩ . والنصل الذى حلناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثاني .

وهو لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود الثانية وجوداً فعلياً. ولهذا فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي « لا أنا إلا أنا » .

يبد أن هذه الصيغة تعد كثراً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التي حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفي ليس هذا «الأنا» الذي يقول : «أنا» ، وإنما هو : الأنا الذي فصل عن الآنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أى تقال على الإنسان على سبيل المجاز (١)، ولكن هذا المظاهر الدال على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينة ما يدفعه المؤمن شرعاً وفداءً لهذا اللطف الذي ينص إلى التنعم به لهذا يضيف السهروردي قائلاً إن هذه الصيغ كلها ليست بعد إلا حبباً، والمتقدمون في الطريق يُغيّرون هذه الكلمات الثلاث (هو ، أنت ، أنا) من بحر الفناء؛ هناك تستطع الأوامر والنواهى ، وتحتفى كل إشارة «كل شيء هالك إلا وجهه » (سورة القصص : ٨٨) (٢) .

وهذا التوحيد للواحد لا يتم إذن بعملية يكتفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي يتحدث عنه الفلسفه الغلمس؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفي.

(١) راجع ، ماسينيين : « عذاب الصلاج » Passion ، من ٥٢١ - ٥٢٢ .

(٢) قارن « أخبار الصلاج » نشرها وترجمها لوئي ماسينيين دبليو كريوس ، باريس سنة ١٩٣٦ تحت رقم ٥٧ : قال الصلاج : « ما وحد الله غير الله ، وما عرف حتىّة التوحيد غير رسول الله » .

ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العدبية<sup>(١)</sup> ، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذي لا مفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضاد ديداكتيكي هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أي شرط السرور « بالابتنية » مع الله<sup>(٢)</sup> . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلاً أن الماهية المخلقة لا يمكن أن تتقبل إشاعع الجمال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدو لها دائناً محجوباً بمحاجب. ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً ، وهو جهد يفضى إلى لقاء توفيق بين الحب الصوفى والحب الدينوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات التزولية للموجودات ، فليس ثمة على الأقل مواجهة تتضمن صاحبها في خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلقة يمكن، حسبما تشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذلك ، في اعتبارات تكون في تبادل ديداكتيكي . وعكس هذا تماماً هو ما يحدث عند العلاج والسهورى ، وفقاً لإلهام يحمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدينوى نفسها . والمحاجب نفسه ما هو إلا شرط للحب ، ولكنه «الأنـا»، المخلوق ، هو عينه هذا المحاجب ، وهو الذي يجب عليه إنـا أن يقبل التضحية بنفسه ، ويُجذب .

وكثرت ورود النصوص الحلاجية في ثانياً مؤلفات السهورى

(١) راجع في كتاب ماسينيين : مجموع نصوص Recueil de textes من ١٨٩  
عن ابن سينا .

(٢) شرح نصیر الدين الطوسى ، ورد في « عذاب العلاج » ، من ٤٢٥ ، تعلیق ٢ .

تشهد بأن هذا الأخير كان شاعرًا بالرابطة التي تربط بين حالة العلاج وحالته هو الخاصة ، وأن تفهم شخصية السهوروودي ولا إنتاجه على تمامها بدون هذه الرابطة ، وهنالك يتعرض المرء لخطأ ألا يرى في المذهب الإشراقي غير تركيب براق لعناصر حضارية متباعدة . وهنالك واحدة من هذه الاقتباسات التي في لهجتها العادة ما يوضع لنا المائة التي أكتناما هنا<sup>(١)</sup> :

بِدَا لَكْ سُرُّ طَالَ مِنْكَ الْخِتَامَةُ  
وَلَا حِسَابَ كُنْتَ أَنْتَ ظَلَمَةً  
  
وَأَنْتَ حِجَابَ الْقَلْبِ عَنْ سِرِّ غَيْبِهِ  
وَلَوْلَاكَ لَمْ يَطْبِعْ عَلَيْكَ خِتَامَهُ

وقد أمكن السهوروودي القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه وريثهم كانوا على اتفاق في مسألة التوحيد . لكن يجب أن نذكر أن هذا التوحيد كان عند السهوروودي يتبدى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحال على المرن أن يبرد لنفسه ضرورته ، أى بكل خصائصه الملجبية . وللتقرير الآن التناقض الباطن الذي يتضمنه - وصورته الأولية توجد معكوسة في حالة إبليس - كما يصفه العلاج<sup>(٢)</sup> : « واعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه<sup>(٣)</sup> ». ومن ثبت نفسه فقد أتي بالشرك

(١) حذفنا هنا النواصي ، أحد الذين شرحوا السهوروودي . راجع النص والترجمة في «ديوان العلاج» ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .

(٢) في جوابه عن سؤاله التهرواني لما أن سأله أن يقيده بكلمة من التوحيد ، « أخبار العلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار العلاج » ، برقم ٥٠ (= « الديوان » ، برقم ٥٥) .  
هوية لك في لا ينتهي أبداً      كلى على الكل ثبيس بوجهين  
(أى) : هويتك تتمثل في أعمق وجودي أبداً ، قائماء إضافة كل إلى الكل إنما هو وهم متعدد) .

الغنى . وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من يشاء من خلقه <sup>(١)</sup> ، ويتناظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شيء وترى تجليه نفسه برمز ، القضاة على كل المميزات العقلية أو الحسية التي تكون « الآية » الهوية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفي دعاء مشهور أوردته السهروردي مراراً <sup>(٢)</sup> ، يقول الحلاج :

فأين ذاتك عن حيث كنت أرى  
فقد تبين ذاتي حيث لا أين

ويمتناسبة هذا الدعاء الذي يسأل فيه الحلاج الله قائلاً :

يبين وبينك إني يزاحمني  
فارفع يائياً إني من البَيْن

يلاحظ السهروردي أن الحلاج ، وقد سأله بهذا البيت أن يرفع

هذه البقية ، قد أعمل حق « تصرف الأغيار في دمه » <sup>(٣)</sup>

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكتب التفسيرات المفترضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال

(١) ثالث « أخبار العلاج » ، برقم ٦٢ : سئل العلاج عن التوحيد فقال إنه : « تسيير الحديث عن القديم ، ثم الإعراض عن الحديث والإقبال على القدّم » .

(٢) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= أخبار العلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعوا الله لتخلصه من هويته . وفيما يتصل بالأبيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) . الإشارة إلى « الألواح العمادية » مخطوطه برلين ، ورقة رقم ١١٥٢ .

(٣) راجع ، « عذاب العلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٢ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت ممؤلفات العلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ من ٢٢ - س ٢٥ : L. Massigon Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de al Hallaj

تفسيرات ابن تيمية وابن عربى<sup>(١)</sup> ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردى اتجاهًا نحو مذهب الوحدية ، نقول إن تلك الإشارات والنتائج تنحو نحو عرض فكرة « انطوااء » كل النسب المكانية التى تدع للتفكير المنطقى ملأنًا وبإمكان من الامتثال النظري . ولقد صنع السهروردى فى الفارسية لفظ « ناكُجا أباد » (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير الممكن !) ؛ ونحن نجد أنه فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثل . ففى استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثلثًا أشخاصه القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وعینما يسأله يعقوب من أين أتى ، يجيبه : « أنا قائم من ناكُجا أباد »<sup>(٢)</sup> . والحكيم الذى يسأله الرأس فى رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيرًا إخوانه المصطفين فى صرف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من ناكُجا أباد (من حيث أين لا أين)<sup>(٣)</sup> » . وبقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المفهوى الغريب (هذا المكان غير الممكن) . وأخيرًا نشاهد فى رسالة « لفت موران » (لغة التمل) أن السهروردى يذكر أن أبا طالب المکى قال عن الرسول . كما قال أيضًا عن شيفه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كانه يساط طوى

(١) راجع « أخبار العلاج » من ٥٢ تعليق ٦ .

(٢) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية Recherches Philosophiques » سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ، من ٤٠٠ .

(٣) راجع النص والترجمة فى « المجلة الآسيوية » ، من ٤١ من ٦ - ٧ ، و من [راجع الترجمة العربية بعد] .

عليه)، أى أن الكون والمكان قد زلا عنه ، ويدرك قول العلاج المشهور عن النبي (مسالة المراج) إاته « خمس العين عن الآين » (١) . وهذه الأقوال مفروض أنها مروية عن قاضٍ حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعاً ما صرفته وشتمته قائلة : « كيف يمكن ماهية متمكنة أن ترفع من المكان وتتحرر من اتجاهاته الستة ؟ ». ثم قدّفته بالطين صانحة : « لقد عزلناك ! أنت معزول »، ولد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردى (٢) .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذى يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوى على « النقطة » الأولى غير المتحيز ، وهى لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « فى هذا العالم ». وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذى هو كل مكان العالم - هو الذى « تحكى » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « الغربة الغريبة » (٣) . والاتجاه الذى يريد الإشارة إليه ، وهو المرئ بعد انتهاء كل

(١) المقتبسات المأخوذة عن « قوت القرب » لمكى والواردة في الفصل الثاني من « رسالت لفت موران » قد وردت أيضاً في «كلمة التصرف » ، الفصل الثالث (ولد مرجحتها هنا) وكلمة العلاج هنا مأخوذة من « كتاب الطوايسين » ، راجع ماسينيون ، « طاب العلاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثل الواردة في هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة ، وإنما هي حشد من الصور ، وفي كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع آخر .

(٣) رسالة « الغربة الغريبة » . وكما قد قرأتنا اسمها من قبل (في « المجلة الأسيوية » من ٢٤ - ص ٢٥) على أنه « الغربة الغريبة » . لكننا وجدتنا أن قراءة الدكتور رتر (تعم رقم ١٩ ، ص ٣٧٩) تتفق مع النص أكثر .

الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشم ، سيناء . وسيناء هي أولاً المحلة الكبرى ، والمحيبة العظمى ، ويعد الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الغرفة أصحاح ٣٢ : ٢٠) معاينة الله وجهًا لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الموصفي ، لأن موسى بتعبيبه عن هذه الرغبة في الرؤية المباشرة (الله) قد عبر حقًا عن رغبة في الموت . ويتبع السهروودي هذه المسألة فيقول إن سيناء هي السر المحجوب في الكتب اللاهوتية وفي أمثال الحكماء ، ثم خصوصًا في قصة سلامان وأبسال التي وضعها مؤلف قصة حي بن يقطان (أي ابن سينا (١)) [والقصد القصة الأصلية] . لا قصة ابن طفيل [؛ فعلى نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولريما هاجر إليه أفراد من الناس» (٢) . ومستهل رسالة «القرية» يتحدث عن رسالة بعث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامات من بلاد سبا (سورة النمل : ٢٢) ، وهي رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتي ، ويأمرونها بأن يلوى إلى جبلهم ويلبلغ أهله وأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بِسْمِ اللَّهِ

(١) كل هذا على الرغم من التند الذي يوجه السهروودي لمي مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سينا ذات النزعة المشائبة المخالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما : « المجلة الآسيوية » ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) راجع مدين ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسة الأولى ، من ١٢ من النص ، وص ٢١ من الترجمة . Mehren , *Traité mysitiques d' Avicenjnne*

مجراها ومرساها » (سورة هود : ٤٢) <sup>(١)</sup> وكل ما قدرت ملاقاته  
في الطريق مشرح في هذه الرسالة <sup>(٢)</sup> .

وميزة هذه الرسالة « الفريدة الفريدة » أنها تبين لنا طريقة تفسير  
السهروردي للقرآن ، في تطبيقه « التاريخي » . فالمواقف التي عاشتها  
« في العصور الماضية » أشخاص مختلفون تعين مراحل رحلة تمت في « العهد  
الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة و الحاجة ، يكون تطويراً درامياً  
يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛  
وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ،  
كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أنقذ إلى تلب  
« الزمان » الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير : « فلانا في هذه القصة » ، أي  
أنه هو بعينه الغريب الذي اغترب في الغرب ، في قرية القيروان « النظام  
أهلها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به في أعمق بنر لا يسمح له  
بالخروج منه إلا في الليل فقط كيما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم

---

(١) الآية الأولى (سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع العصر ، والثانية (سورة  
هود : ٤٢) إلى سفينة نوح .

(٢) راجع مخطوطة عاشر ١٤١ ، ورقة ١٢ ، و ١٣ (وأنا أدين للدكتور رتر ب بصورة  
شمسيّة لها) : « إِنَّمَا مِنَ الْهَادِيِّ أَبِيكُمْ وَإِنَّهُ بِاسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . كُمْ شُوَقَنَاكُمْ فَلَمْ  
تَشْتَاقُوا ؛ وَيَعْوَنَاكُمْ فَلَمْ تَرْحُلُوا ، وَأَشَرَّتُنَا (إِلَيْكُمْ) فَلَمْ تَقْهِمُوا ... وَاتَّخِذُمْ بِحَبْلَنَا وَهُوَ  
جَوْهَرُ الْفَلَكِ الْقَدِيسِ الْمُسْتَوِيِّ عَلَى تَوَاحِيِّ الْكَسْوَفِ . فَإِذَا أَتَيْتَ وَادِيَ النَّمْلَ فَانْفَخْنِ نَيْلَكَ  
وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا إِلَيْهِ التَّشْوِرِ . وَأَهْلُكَ أَهْلَكَ وَاقْتُلَ امْرَأْتُكَ إِنَّهَا  
كَانَتْ مِنَ الْغَافِرِينَ . وَامْضِ حِيثُ تَؤْمِنْ فَإِنْ دَاءِرْ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مَحْبِيْعِينَ . فَارْكِبْ فِي  
السَّفِينَةِ الَّتِي بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمَرْسَاهَا . فِي الرَّقْعَةِ جَمِيعُ مَا هُوَ كَائِنٌ فِي الطَّرِيقِ » .

المنع من دخوله . ولابد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التي خرج بها مانى ، وهو يموت ، من مصرانيم) ، وهذا يلترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نزل في حاليه الخاصة . ويبلغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذي يسكن المشرق كما تقول الآية : « (يا أيتها النفس المطمئنة) ارجعني » (سورة الفجر : ٢٧ - ٢٨) ، لكن حذار أيتها النفس أن تفهم من الوطن دمشق أو بغداد أو أي وطن آخر أرضي .

وهذه اللعنة نراها واردة في مستهل رسالة السهروردي الموسومة باسم « كلمات نووية ونكتات شوقية » (١) ، والتي هي على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة « القرية الغريبة » . وفيها إيساح يقول النبي : « حب الوطن من الإيمان » ، وفي كعبة هذا الإيمان تعمي النفس للدخول ، متكرة للهياكل التي هي الأبدان الأرضية كما تتكرر الأصنام وتحطمتها . فإذا ما عرفت معنى الوطن الحقيقي ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خلبيته ، فاخترج من هذه القرية الظالم أهلها ، وأنهب إلى عبادان ، القرية التي بعدها تتحلى الحدود كلها (٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولًا على هيبة أمثال . فيتمثل القمر على أنه عاشق الشمس لا يتوقف أبداً ، بل يظل في سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدر؛ وفي إثبات تمامه تنعكس عليه أشعة المشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتحرق كيانه الذي

(١) مخطوطه حاضر ، ١ ، ٤٥١ ، رقم ٣٧ ب - ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التي توجد في أقصى جنوب بابل هي إذن بمثابة الطرف المقابل الصوفي للمدينة الغريبة ، التي وران .

هو بطبيعة ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يتصور بعد شيئاً إلا وجده معلوّماً بهذا النور ، هناك يصبح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجданية الإلهية المشهورة التي قالها الملائكة : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح في النص : أبو يزيد البسطامي والملائكة وغيرهما من أصحاب التجريد كانوا أقماراً في سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلاً بنور ربهم ، كانوا ينطرون السر الظاهر والباطن . والله الذي ينطق كلّ شيء هو الذي أنطقهم ، فإن حقيقته تتطق بلسان أوليائه <sup>(١)</sup> .

وبهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذي بصرتنا به نظرية السهروري في قراءة القرآن ، ففيه تأكيد لنا على أنه « الواحد » الذي يوحد نفسه بنفسه في شهادة الإيمان التي ينطلق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ، وفي الوقت نفسه نشاهد في النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهي التسوية التي وصفها الفلسفه الخالص بأنها مساواة تصورية فكرية ، هؤلاء « المتتصدون <sup>(٢)</sup> » (أساتذة الفلسفه) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحض » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب . وهذا الانتقال ليس ثمرة بيئة مأهولة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه الملائكة قائلاً :

أنت بين الشفاف والقلب تجري  
مثيل جرى الدموع من أجيافان

(١) الموضع السابق ، ورقة ٣٩ ب - ١٤٠ .

(٢) ماسينيين : « مجموع تصوّر غير منشور » ص ١٨٦ .

**يُشَحِّلُّ الْخَسِيرَ جَوْفَ مَوَالِيٍّ كَحْلُولُ الْأَلْوَاحِ فِي الْأَبْدَانِ** (١)  
 ويعلم القلب هذا يتبع السهروودى طريق العلاج فيما يسير فيه إلى  
 نهايته ، كما هو مشاهد فى صنفه من كتاب « الألواح العمالية » فيها  
 مقتبسات كثيرة تدور حول هذا الموضوع (٢) .

« واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الانفال : ٢٤) .  
 والسهروودى يلح فى توكييد أن « القلب » هنا لا يقصد به المضى المادى ،  
 بل النفس ، النفس التى يسمى بها الحكمة باسم « النفس الناطقة » ، والروح  
 هي النفس الذى نفعه الله فى أيم فجعل منه نفساً حية (سورة الانفطار :  
 ٨، وسورة الصجر : ٢٩) : وعلى هذا فإن الله وهو نور (سورة النور : ٢٥) ،  
 النفس من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء : ٣٧ : « الروح من أمر ربى»)؛  
 وفي هذا تقوم الرابطة بين النفس وبين الله : فكيانها من النور لأنها النظام ،  
 ولأنها الأمر الفالق الصالب من الله الذى هو نور . وطى هذا الأساس ، لا  
 على أساس تحول للذكى المنطقى ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام  
 العقل ، وليس هذا بينة إشراق مثالى خالص ، ولا حكماً مجرداً ، إنما هو  
 تحقيق فعلى ، فى الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذى يأمر بالترجمة  
 أعني بتوحيد الواحد ، ويثير الرغبة فى المرت كما أبداهما موسى ، ورغبة

(١) النفس والرحة فى « بیوان العلاج » تحت رقم ٦١ . وفي « عذاب العلاج » من  
 ٦٨ : قارن رقم ٦٧

ياسر سرى تدق حتى تخفى على دهم كل حى

(٢) فيما يتعلق بما سبق ، راجع « الألواح العمالية » ، مخطوطة برلين ، ورقة ١١٥٢ - ١١٥٣ ،

العلاج التي أشار إليها . السهروردي في هذا المقال مورداً نصين من أهم النصوص . فهو يقول إن العلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح<sup>(١)</sup> :

إنْ فَنَ قَتَلَ حَيَاتِي  
وَمَاتَسِ فِي حَيَاتِي  
وَهَذَا أَيْضًا هُوَ مَا عَنَاهُ بِهَذِهِ الْكَلْمَاتِ<sup>(٢)</sup> :

فِي كِلِّ الْجَسْمِ نُورِيُّ الصَّمِيمِ      مُنَمَّدِيُّ الرُّوحِ نَبَانَ عَلَيْهِ  
مَادِ بِالرُّوحِ إِلَى أَرْبَابِهَا      فَبَقَى الْهِيَكُلُّ فِي التُّرْبَةِ دَمِيمِ  
وَلَكِيلًا يَكُونُ ثُمَّ خَطَا فِي فَهْمِ الْبَاعِثِ عَلَى مُثْلِ هَذَا الدُّعَاءِ الَّذِي  
يَتَخَذِّهُ السَّهْرُورِدِيُّ وَصَفَا لَحَالَهُ ، يَضْفَطُ هَذَا لِبَعْثُ الطَّوْرِيلِ فِي مَعْنَى  
«الْقَلْب» بِخَاطِمِ مَا عَلِمَهُ الْأَنْبِيَاءُ ، فَهُوَ يَقُولُ : إِنْ هَذَا مَا عَلِمَهُ الْمَسِيحُ حِينَ  
قَالَ : تَشْوِقُوا لِرَوْيَةِ أَبِيهِمْ فِي السَّمَاءِ ؛ وَزَادَ عَلَى هَذَا فَقَالَ : أَبِينَ وَأَبِيهِمْ ،  
وَذَلِكَ لِوُجُودِ نَسْبَةٍ مِنَ النَّفْسِ إِلَى الْقَدْسِ ، وَهِيَ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا بِهَذِهِ  
الْكَلْمَاتِ : لَا يَصْعُدُ إِلَى السَّمَاءِ إِلَّا مِنْ مَنْزِلِهَا (يَوْمَنَا ، أَصْحَاحِ ٢ : ١٢)  
، وَعَنْ نَبِيِّنَا وَدَ فِي الْقَنْزِيلِ : « شَمْ دَنَى فَتَدَلَّى ، فَكَانَ قَابِ قَوْسِينَ

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (« فِي الإِفَاقَةِ مِنْ غَلَبةِ الْحَالَةِ ») ، راجع « دِيوانِ  
الْعَلَاجِ » ، ص ٢١ - ٢٥ . وإلى الإشارة الواردة من ٢٢ إلى « لَفْتِ مُورَانِ » ،  
أَضْفَدِ « الْأَلْوَاحِ الْعَلَابِيَّةِ » ، ورقة ١٥٣ .

(٢) « دِيوانِ الْعَلَاجِ » ، تمت رقم ٥٢ . وإلى المصدر : السهروردي في « الْبَسْتَانِ »  
للدوافعي ، أَضْفَدِ « الْأَلْوَاحِ » ، ورقة ١٥٣ .

أو أدنى ، (سودة النجم : ٨ - ٩) فلن لم تتجزء نفسه عن مكان جسمه حتى ، لن يكون قد نهى من اللامكان (ورقة ١٥٢) .

ويكتنينا هنا أن نسجل أن السهروردي يفسر حالة الوجود التي اعتبرت النبي ليلة المراج وفقاً للتفسیر الذي قال به الحلاج : فالنبي ، وقد وقف حواسه البدنية ، خلف وراءه رغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المعدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية (١) . ولكن هذا النطاق حد ، ولذا فلن النبي لا ينفذ الماهية الإلهية إلا برؤية روحية ؛ وإنما كان الحد مكانياً بيده . وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردي على مذهب الحلاج في هذه المسألة الرئيسية ليحدد مكانه في تاريخ التصوف في الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل بقتها هي التي أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوى ، ولم يشا أن يتصل الواحد عن الآخر أبداً .

\* \* \*

ولانا لنعرف كيف أجيّب الحلاج إلى طلبيه . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداها ، هذه القضية التي اهتزت لها بغداد طوال عدة سنين في مستهل القرن العاشر (الميلادي = الرابع الهجري) ، وقد توفى الحلاج سنة ٩٢٢ م = ٢٠٩ هـ) ، نقول إن هذا كله قد أوضحه الاستاذ ماسينيون إيضاحاً كاملاً حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدينة له في هذا الباب . أما فيما يتصل بحالة السهروردي ، فالملاييسات التي أحاطت بها

---

(١) ماسينيون : « عذاب الحلاج » ، من ٨٥٢ وما يليها ، من ٨٦٠ وما يليها .

أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرة عن طريق تلميذه الشهروسي هو أنه جاء من بيار بكر إلى حلب في الوقت الذي كانت فيه حكومة هذه المدينة في يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر <sup>(١)</sup> . فقامت صداقه عبقة مخلصة بين الشيخ الفتى وبين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرخ لحياته (الشهروسي) مصدى للمجادلات المتزايدة عنفًا والتس جرت بين السهروسي والعلماء والفقهاء . ويلوح أن السهروسي قد خلع معهم كل تحفظ ، فصرح بكل ما في أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائكة جداً . فما أحسن الفرصة إذاً ليس فقط منذ العساد والغيورين الذي دافع الشهروسي ببنبل عن شيخه ضد افتراضاتهم ، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعوا في أيديهم المسئولية السياسية في نظر صلاح الدين ! في شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطيه على الشيخ <sup>(٢)</sup> ، نرى أن التهمة الرئيسية التي وجهها الفقهاء ضد السهروسي هي أنه قال في كتابه إن الله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فلأجاب . السهروسي يأن الله قادر على كل شيء ، فقالوا : إلا على خلق نبي ، فتجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر : ويلوح كذلك أن ابن تيمية <sup>(٣)</sup> هو الآخر لم يأخذ على السهروسي شيئاً غير أنه ادعى

(١) فيما يتعلق بتقاصيل موته . راجع الشهروسي ، « نزهة الأرواح » ، ص ٩٧ - من ١٠٠ .

(٢) صاد الدين : « البستان الجامع » : وهذا النص يسبيل أن ينشره كلود كامان Claude Cahen في « م屁بطنة الدراسات الشرقية » Bulletin d' études orientales ، وهو الذي تفضل قتبه إلى الموضع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية ، « مجموعة الفتوى » ، القاهرة سنة ١٩١١ ، ج ٥ ، ص ٩٣ . وفي يقارن حالة السهروسي بحالة ابن سبعين .

النبوة . وهذا الدعوى تذكرنا بقضية مشهورة هي قضية الشاعر الكبير ، أبي الطيب « المتنبي » ، الذي ظل هذا اللقب مرتبطًا به أبدًا ، وقد اتهم بأنه مشترك في مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التي اجتمعت فيها دعوى الشيعة في الفلاحة مع فتنهم كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الآيات (١) . ومن الحق أن الصلاح قد استعار أشياء من المصطلح الفتوحى الإسماعيلي ، لكن بعد أن بدل في معانيها تبديلًا كاملاً (٢) : ومقاييس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضًا المقاييس الذى يحدد نسبة الطابع الشخصى الذى يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردى ، والمقاييس الذى يكون وحدتها . بيد أنه من الجلى أنـه فى نهاية القرن الثاني عشر (السادس الهجرى) كان صلاح الدين لم ينتصر على الفلاحة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الفلاحة الفاطمية فى القاهرة ، التى كانت الأمل الأكبر عند القرامطة : كما كان لا يزال فى عراك مع الفرنجة ، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسى الذى كشف عنه العلماء والنفقاء فى تقريراتهم إليه عن السهروردى ، قائلين إنه لو ترك

(١) راجع ، ماسينيون : « المتنبي إمام العصر الإسماعيلي فى الإسلام » ، مذكرة المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٣٦ Massignon : Mutanabbi devant le si ١٩٣٦ (مذكرة إمام العصر الإسماعيلي فى الإسلام) : écrite par l' Inst . Fr . de Damas (بروكسل) بلاشير : « شاعر عربى فى القرن الرابع الهجرى .... أبو الطيب المتنبي » باريس سنة ١٩٣٥ R . Blachère , Un poète arabe du IV siècle: de l' Hégrre :

(٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالأصطلاحات ، التي قام بها ماسينيون فى « أخبار الصلاح » ، من ٤٨ - من ٥٢ .

حيّاً، لأفسد عقيدة الملك الظاهر؛ وإذا أطلق سراحه، عم فساده في البلاد. ووفقاً لهذه التقريرات أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ. ييد أن الملك الظاهر لم يطع هذا الأمر، لأنّه كان يحبّ الشيخ. فاستائف العلماء محاوّلتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهدداً إياه بخلعه من إمارة حلب إذا استمر على رفضه. ماذا جرى؟ لستنا نعرف على وجه الدقة، فالأخبار متباينة. بعضها يقول إنّ الشيخ مات مخنوّتاً، وبعضها الآخر يقول إنه مات قتلاً بحد السيف؛ وقسم ثالث يزعم أنّ الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره.

هل صحيح أنّ الملك الظاهري قد انتقم من الذين اتهموا السهوروبي، فيما بعد؟ مهما يكن من شئ، فإنّنا لم نشا أن نطلق أهمية على الملابسات الخارجية لهذا الموت فمكانة السهوروبي في « تاريخ النزعات الصوفية في الإسلام »، وهو تاريخ لا يخلو من مأساة، والصلة الروحية العميقّة التي تربطه بـ« رجل كالملائج »، أو بتلميذ أحمد الغزالى، وهو الشيخ الفتى عين القضاة الهمذانى، الذي مات منه شهيداً بعد أن جازى الثلاثين بقليل - هذه المصلة تقوم قبل كل شئ على تشابه طريقتهم في الوجود والحياة، كما تتحدد في توقيعاتهم، وفي توثيّهم المشترك سعيّاً وراء الموت، هذا الموت الذي تقبلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذي فرض عليهم إيمانهم بميثاق الترجيد نفسه أن يتظاهروا به<sup>(١)</sup>.

(١) تقع وإحساس سابق غير عنّهما بوضوح عين القضاة الهمذانى (الذى أعد فى البيبة السابعة من جمادى الآخرة سنة ٢٥٥هـ = ٧ مليون سنة ١١٢١)، نقلاً: « نسأل الله الموت والشهادة .. نسألة النار والنفط والمحصير »، راجع محمد بن عبد الجليل، « المجلة الآسيوية »، يناير - مارس سنة ١٩٣٠، ١٨ من ١٠٤.

وهكذا حاولنا في هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة في هذا الفكر . وأن نفهم الأساس في هذا الوجود اللذين بديا لنا أول الأمر عند السهروردي على أنها تعبير عن العزم على متابعة تراث النبي وحكمة إيران ، أعني في اعتقاده لذهب في النور جاء ، في مقابل الطبيعتيات السماوية عند أرسطو ، يعبر عن نفسه بلغة علم الملائكة في إيران القديمة : ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولد مقالاً في شكل أمثل . لأنها حادث واقع في ينتظم النفس ذلك النور الذي يسبقها ويهيمن عليها . وليس مجرد بحث نظري ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله في توحد الواحد الذي يجر المؤمن به إلى الموت عامراً بنشوره . وما هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أى جوابٍ أن يقدم إلينا سره ويحلّ معناه .

لقد بدأ السهروردي حياته الروحية بنفحة من شعر العلاج في

التوحيد :

لأنوارِ نورِ النورِ في الخلقِ أنوارُ والسر في سرِّ المسرَّينِ أسرارٌ<sup>(١)</sup>  
وقضى عمره يوقع عليها متزوج الألحان .

---

(١) نشره أشيس في « ثلاثة رسائل »، ص ١٠٥ .  
وعدد في « أخبار العلاج »، برقم ٣٢ (= « بيان العلاج »، برقم ٢٢) .

1 - A. Ritter , philologika , IX. Sie vier Suhrawardi. I. Shihab al dinal - Suhrawardi al Maqtûl (in Der Islam, 24. Band, 1938, Heft, 3-4, P. 270 - 286) .

في تعليل ووصف لخطبٍ للسهروري الموجدة في استانبول : ثبت شمّي بثلاث رسائل .

2 - Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, 436 - 438 .

واللصق ٢ من ٧٨١ .

3 - L. Massignon , Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. paris, 1929 .

في الصفحتين من ١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ونجمل ترتيب تاريخي معكّن . وكتب الاستاذ ماسينيون الأخرى :

a. La Passion d'al Hallâj ;

b. Essai sur les origines du lexique technique;

c. Le Dewân d'al Hallâj;

d.. . وأخبار العلاج .

فيها المعلومات والإشارات السهرورية لكل بحث في بيان مكانة السهروري .

٤ - كتاب « حكمة الإشراق » ، طبع حجر بطهران (سنة ١٢١٦ هـ = سنة ١٨٩٠ م) .  
ويعنى في داخل النص شرح تقطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٨١١ هـ = سنة  
١٤١١ م) ، وهو شرح متصل : وتعليقات صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٥ هـ  
= سنة ١٦٤٠ م) تماماً الهوامش .

٥ . Max horten , Die Philosophie der Erleuchtung nach Suh-  
rawardi , Halle a. S. 1912 .

٦ - تعليل موجز جداً للكتاب السابق .

٧ - Muirammad Iqbai. The deveiopment of metaplysics in  
persia . London. 1908, p. 121 - 150 .

عرض جيد . ولو أنه يراعي متولات فلسفية عامة جداً . ومسائل الرابطة بين الملاج وبين  
السهروردي لم يتمعرض لها .

٨ - كتاب « هيكل كل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

٩ - De Tempels van het Licht (in Tijdschrift voor Wijshe-  
geerte), Januari 1916 , pp. 30 - 59 .

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق . وبنها  
بتعليقات تبين الصلة بينه وبين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ - مادة « السهروردي » في دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ - « رسالة مننس العشاق » ، نشر النص الفارسي الدكتور أتئه اشبيس O.  
. (Jamia Press) في بيروت ، سنة ١٩٣٥ Spies

١٢ - Le Familiar des Amants .

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنري كوربيان (صاحب هذا البحث) .  
وظهرت في «المباحث الفلسفية»، جـ ١١ (١٩٢٢ - ١٩٣٢) من ٣٧١ - ٤٢٣

## Recherches Philosophiques

### 13 - Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique

(رسالة أوزفير جبرائيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتطبيقات هنري كوربيان وبأول كروس  
في «المجلة الآسيوية» ، عدد يوليوز - سبتمبر سنة ١٩٢٥ من ١ - ٨٢ .

### 14 - Three treatises on mysticism... edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935 .

كتاب يشتمل على النص الفارسي مع ترجمة إنجليزية لرسالة «سفیر سیفرغ» ورسالة  
«فت موغان» ، وكذلك ترجمة السهروردي للنص العربي «رسالة الطير» لابن سينا إلى  
الفارسية : والنص العربي لترجمة حياة السهروردي الواردۃ في «نجمة الارواح» .  
للشهندری (راجع النقد الذي كتبه باول كروس في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» .  
سنة ١٩٣٦ عدد ٥٣٩ - ٥٤١) . Orientalistische Literaturzeitung

### 15 - Deux épîtres mystiques de l'apôtre Suhrawardi d'Alep par H. Corbin : Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis , in Revue Hermés, 3e série, III, 1939 .

ارى من المهم ان اسجل منذ الان مشاهدة توسيع الصلات بين الصوفية في الإسلام  
والصوفية المسيحيين السريانيين ، في مجال التجربة الإشرافية هذا. جل إن الأفكار

والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشتركة . لكن ثمت ما هو أكثر من هذا فقد قام فنسنك ببيان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الفزالي (المتوالى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١ م) وبين نتاج العالم اليعقوبي الكبير ابن العربي (المتوالى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) وهذا يلاحظ أن الإشارات التي يلجمها السهودي في مقدمة رسالته في رصف « السيرخ » الصوفي ، قد اخذها ، ويحرر فيها ، ابن العربي في مقدمة كتابه « الحمام » (ترجمة فنسنك Wensinck ونشر في ليدن سنة ١٩١٩ ، ص ٤ - ٢) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يعلق بالسيرخ ، وحتى بالحمام الثالثة ، رسالة نوع ، ولكن بالرمز الصوفي للروح القدس .

- ١٦ - « كلمة التصوف » . (عرفها فيما بعد أشيسن في نصها العربي) .
- ١٧ - ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر في « مجلة الدراسات الإسلامية » *Revue de Etudes Islamiques* ) .
- ١٨ - « كلمات نونية ونكتات شوقية » . راجع رتر : *ليلواجييات* ٩ ، تحت رقم . ٢١

راجع « فهرست المخطوطات العربية في معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرغ » ، سنة ١٨٩١ Les manuscrits Arabes ... ds l' Institut des Langues Orientales زاده يعبد جنتسبيرج Günzburg . D. النص الكامل (ص ٢ - ٩) لرسالة مجهولة تكون القسم الثاني من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استعملني اتفاق العنوان فلقيت بمختارتها بالمخاطط ماشر أفندي ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب . فرجبنتها هي يعنيها رسالة السهودي . وطبع هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ، قد كانت أول نشرة ظهرت لمن من نصوص السهودي ، دون علم من الناشر بذلك .



کارخانه تصفیه و پاکسازی  
بند

## رسالة

### ، أصوات أجنحة جبرائيل ،

الرسالة المسمية التي كتبها السهروردي بعنوان « أذبج جبرائيل » هي في جوهرها قصّة لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة . وفي خلل هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة

---

• كتب هنري كوديان وياول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردي رسالة فلسفية صوفية . نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليق هنري كوديان وياول كروس ، في « المجلة الآسيوية Journal Asiatique » ، عدد يوليوز - سبتمبر سنة ١٩٢٥ من ١ - ٨٢ :

Suhrawardi d' Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel. traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. Corbin et P. Kraus .

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثاني كمقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذه : ثم ترجمتنا الشرح اللارمى الذي وضعه شارخ مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في مخطوط شهيد على ياشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١ هـ) راجع هـ . رتر في مجلة « الإسلام » جـ ٢١ من ١٠٧ ) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية - وهي الترجمة الواردة هنا - فقد وجدها الاستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المسوف على شبابه الممتاز پاول كروس ، ولابد أنها من عمله . وقد أثينا هنا نشرها - على حالها ، إلا في قليل جداً من المواضع - ، بدلاً من قيامنا بترجمتها من جديد إحياءً لذكرى هذا العالم الذي كان انتصاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر .

الكون ومبادئ الحياة المعرفية. فبعد التحميد المعهود نعلم أن الدافع إلى كتابة هذه الرسالة كان مناقشة أيماء جرت في محفل من الناس : ثم يعرض لنا المصنف التلورف التي وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ العكيم الذي ليس شيئاً آخر غير « العقل الفعال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفي وسعنا أن نميز فيها تسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يناظر التكروين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظفر به الصوفى الكامل .

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوني التقليدي : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ وإيجاد العناصر ، وإيجاد عالم الكون والفساد. بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الموجب ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثل ، وفي تبادل الأمثلة والأجوبة يتواتي موكب الصور دون أن يكون مجموعاً متجانساً الأجزاء . وليس في هذا كله تمثيل « رمزي » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مسلوقة مناظرة لها تكتفى نفسها بنفسها ؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعى إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور، بأن توحي بوجود معاشرة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقة (راجع التمثيل « بالركرة ذات الأحد عشر شيئاً » ، وبالأرحام التي يديرها أولاد ، إلخ) . وقيمتها من حيث كونها رمزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء ، وإنما في فعل الفكر نفسه .

ولامناص لنا من الاعتراف بلته لو لا الشر الذى وضعه لها شخص مجهول الاسم والذى كان لنا فى هذا خير دليل ، لما كان لمى استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولامكن أن تتخل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كانها ألغاز وغميّات .

ويعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرائي (السهروردي) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذي صرخ عنه من قبل فقال إنه حرفه الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث في العالم السفلي ، أي تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجib التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسّر للنوع الإنساني : وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكنك من تخلص خروقتك الخشنة المرقعة ». وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة من العملية الكkinية ليست إلا الطبع (١) . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفي قد انتهت .

والقسم الثاني فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماماً.  
بل إن الاصطلاحات نفسها تتغير تغيراً محسوساً . فبدلاً من الصور التي  
كانت في القسم الأول ترنس إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا  
سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة،  
الروح، اللوح، إلخ)، وتفسير كثير من الآيات القرآنية، وذكر الأبجدية  
الصوفية (الجُفْر) ، إلخ .

(١) قارن هذا بغير الطلب في نهاية «رسالة الطير» لابن سينا: وهي الرسالة التي ترجمها السهروردي من بعد إلى الفارسية.

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشیخ قائلًا : « علمني الآن كلام الله ، واللهم هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفظ : « مادمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكنني أعلمك قدر ما أنت ميسر له » . وهناك يلقن الشیيخ حروف مجاه عجيبة استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهي معانٍ لا تستطيع العدود ولا الأقیسة أن تدركها .

ومن العسيرة جداً أن نقوم بتحليل دقيق وعرض يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزم من عفو الحديث . بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يتلى في سياقه . إن هناك مسائل ثلاثة تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلقة) ؛ والثانية ترد في سياق التحدث عن « جناح جبرائيل » بوصفه مبدأ النظام في العالم السفلي ، فذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار ، وأخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هي التي يتحدث فيها عن جناحي جبرائيل : الجناح المضيء والجناح المظلم ، ويكشف عن معنى كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسائلتين الآخرين ، لأن جبرائيل نفسه هو الروح القدس ، فلابد إذن من بيان مكانته في المدارج الكونية . إن الله كلمات كبرى هي الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو الملك الذي بعثه الله ليتفنخ في آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذي أرسله الله من بعد إلى مريم . ويتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هي الكلمة . وبينما الإنسان هم « الكلمات الصفرى » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يعر إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التي منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن هامتنا مشاكل من الفوضى بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفي مقابل هذا نرى أن معنى جناحي جبرائيل ينقض إلى عرض مسبب للثانية التي تقدم أصلاً للطبيعة المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التي يعبر بها السهودى عن حال العالم متلجمًا إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، فلق - وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبديون في مقدمة رسالته « مؤسس المشاق » ، ممثلين في أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد في الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التي يختتم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هي ، في آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط ». ونرى جواباً آخر يبين أن هذه القرى التي يتحدث عنها القرآن (سورة النساء : ٧٧) ، وهي « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع لفتاء والفساد ، ولكنها هي نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهي الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن في ختام المباحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد في الدموع والصلوات ، وما يبقى

هو الدعوة المضمرة المتضمنة في مستهل الحديث : « مادمت في هذه القرية،  
فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » ولهذا قالوا جب إِنْ أَلَا يُذَكِّر،  
بل أَنْ يَرْجِع . ويعود فعلاً إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه  
السهروردي في موضع آخر .

(شرح) رسالة أصوات أجنحة جبرائيل  
للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبس بن أميرك  
السهروردى المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . مقدس نون نهاية يحق لحضررة القيومية  
وحدهما ، وتسبيح نون قصارى يجدر بجناب الكبارية من غير شريك .  
سبحان القدس الذى هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تستمد من  
هويته ، وجود كل ماقى الأماكن اشتق من وجوده من لا يمكن عدم وجوده .  
وصلة وسلام على روح السيد (محمد) الذى يفيض ضوء مهارته على  
الخاقدين ، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب؛ وعلى أصحابه  
وأنصاره جميعاً .

### مقدمة

حدث فى يوم من الأيام فى محل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ ، أن  
رجلًا سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقصره نظره تكلم من غير  
روية فى مشايخ السلف . ولأجل تقوية رأيه المنكر، استهزا بمصطلحات  
المتأخرین، حتى بلغت جسارتھ أن أورد حکایة عن الاستاذ أبي على  
الفارمذى (١) رحمة الله ، قائلاً : إنه سئلَ لِمَ سَمِّيَ ندو الفرقـة

---

(١) هو أبو على الفضل بن محمد الفارمذى ، تلميذ أبي القاسم الشافعى (صاحب =

الزقاء (١) بعض الأصوات أصوات أجنة جبرائيل - فأجاب : أعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدتها حواسك تنبع من صوت أجنة جبرائيل، وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنة جبرائيل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلاً : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذينما مزخرفاً ؟ ولما بلغ تجاسره إلى هذا الحد شعرت عن ساعد الجد لازجره بتلك الحدة نفسها في سبيل الحق ، ورفعت ذيل المبالغة إلى كثني ، وطويت كُمْ تحملت واعتمدت على ركبة الفطنة . وسميت على طريق الشتم بليداً عامياً ، وقلت : إنني سأشرح لكم أصوات أجنة جبرائيل بعزم مصمم ورأي صائب . فافهم أنت ، إن كنت رجلاً وكان فيك خلق الرجال .

= « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالى : كان أحد الصوريين الذين قالوا « بالتوقف » في مسألة الصلاة . راجع : معصوم على شاه ، كتاب « تاريخ العقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٢٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامى ، « التفتحات » (نشر ف . نساو وليس F. Nassau - Lees) في لكتها سنة ١٨٥٨) ، ص ١٦٥ - ٤٢١ ؛ والمطار ، « تنكرة الأولياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، ج ١ وج ٢ ، انظر نيرس الأمالم تحت المادة : والوجوبى ، « كشف المحبوب » ، نشر اتشكوفسكي Zukovski من .٢١١

(٢) فيما يتعلق باللين الأذى لفرقة الصوريين ، راجع أوتو برتس ، « رد الغزالى على الإباحية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايدن للعلوم ، القسم الفلسفى التاريخى لسنة ١٩٣٢ ، ج ٧ [ منشن سنة ١٩٣٢ ]) ص ١٢ ، تعليق G. Pretzl : Die Streitschriften des Gazali gegen die Ibahiya (Sitz. Ber. Bayr Ak. d. Wiss. Phil. hist. Abt.) Die Tor Andrae Person Muhammads .

## ولتأجل هذا أدعوا هذه المقالة باسم أصوات أجنحة جبرائيل مبدأ الحديث

في يوم ما انطلقت من حجرة النساء<sup>(١)</sup> وتخلصت من بعض قيود  
ولفائف الأطفال<sup>(٢)</sup> كان ذلك في ليلة انجاب فيها الفسق الشبيه الشكل  
مستلقياً عن قبة الفلك اللازوردي ، وتبدين الظلمة التي هي أخت العدم<sup>(٣)</sup>  
على أطراف العالم السفلي .

وبعد أن أمسيت في غاية القنوط<sup>(٤)</sup> من هجمات النوم أخذت

---

(١) ش : أى تخلصت من إكثار عالم الأجسام . وهو ينسب الآية إلى هذا العالم بسبب  
أنه محل الإحساس والشهوات ودار الذانة الطبيعية . قارن ما يقوله في «الغريبة الفريدة»:  
«أخلوتنا متدينين بسلسل وأغلل من حديد » (ورقة ١٢١) : « نجلانا الله من أسر الطبيعة  
وقيد الهيكل » (ورقة ٢٥ ب) . وحالات الكلام يكاد ينبع يكمن هو الكلام الوارد نفسه في  
رسائل إخوان الصفا (القسم الرابع) .

(٢) ش : يقصد بالأطفال العوas الظاهرة التي تخلص منها : « ولوه » : « بعض » قيود  
إلغ . احتذر به من إدخال العواس الباملنة (في هذه العبارة) . وذلك أن العواس الباملنة  
هي آلات الإدراك وحافظ المعانى الكلية ، كانها الخزانة لها .

(٣) ش : يقصد بهذا العدم فناء عالم المحسوسات أمام بصر وذراع من كان مشغولاً ،  
لان عدم الاشتغال هو من خواص الليل . راجع كذلك : « الغريبة » (من ٢١ ب) ، لنبيها  
أن معراج النفس « إذا أسميت » ، وكذلك : « وبينما تحن في الصعود ليلاً وفي الهبوط  
نهاراً ..

(٤) ش : أى بعد أن ينست بسبب القيود العيسية : لأن النوم انفعار في الملاذ  
الجسمانية ، فإذا انتبه الإنسان من نومه يدرك عالم المقولات ويكتشف القبيبات ويرحب  
بالغمبيات الحقيقة ، كما قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه : « الناس نائم ، فإذا ماتوا  
انتبهوا . ولكن هذا التنبه إلى عالم المعانى موقف على موت علم الصورة (الجسماني) .  
وقد قال نبينا عليه السلام في حديث مشهور بياناً للسرير الفامر للكائنات: موتوا =

شمعاً<sup>(١)</sup> في يدي متضجرًا ، وقصدت إلى رجال قصر أمي<sup>(٢)</sup> ، وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر<sup>(٣)</sup> وعندئذ سمعت لى هوس بدخول دهليز أبي<sup>(٤)</sup> وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة ، والأخر إلى الصحراء

---

= قبل أن تموتوا ، أى موت بالموت العقيلي قبل أن تموتوا بالموت الطبيعي . أو (كما يقول هذا البيت الفارسي) :

نبل أن تشعر بالموت الطبيعي      جرب العمل لجنت النعيم

ولبما يتعلق بهذا المعنى المزبور للموت ، راجع ابن سينا : « رسالة في نفع الفم من الموت »، نشرة مع رسائل صرفية لابن سينا ، الكراسة الثالثة ، من ٥٢ من النص العري .  
(١) ش : يقصد المؤلف بهذا الشمع ، العقل : يمعن أنه هو الذي يرشد النوع الإنساني بلضل النور الذي يرفع الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعلى السعادة . ولبي القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرتضى دلائل على هذا ، ولا داعي لاكرها هنا خوف الإطالة .

(٢) ش : معنى هذا التعبير الرمزي غير واضح تماماً . فإذا كانت « الأم » معناها الهيلان ، أى الجسم ، في مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمي » يمكن أن يقصد بهم العواس الباطنة : ولذا يجب إثبات أن تعني الكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « العوام الظاهر » ، وأن ثلثهم « الأطفال » بمعنى العلاقة الجنسية المادية ماما . ويجوز أيضاً أنه تصد إلى التسوية بين « الأم » و « النفس » . والشارح ، بهذه الكلمة « مامبر »، قد تجنب هذه المشكلة : وزراه يشرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » مكتذا : هنا أن انطلقت من حجرة النساء . ومعناها العلاقة الجنسانية . قصدت قصر الرجال ، أى العالم الروحاني والملائكة : وهذا هو ابتداء مسلوك الطريق إلى العالم المعقول ».

(٣) ش : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الفيبية وظهور أنوار عالم إلهي .

(٤) ش : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه ، وبائيه علة وجود نفسه ، وهي العقل . فإذا كان هذا حقيقة ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة . ويقصد بدخول الدهليز صر باطنه والتذكر في أرجاء نفسه .

والبساتين (١) ، . قُمْتُ فاغلقْتُ الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكماً، وبعد رتجه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء (٢) . وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ (٣) حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفاً صفاً . وقد أعجبتني هيبتهم وجلالتهم وهيبتهم وعظمتهم وسناهم ، وظهرت في حيرة عظيمة من جمالهم وروعتهم وشمائتهم حتى انقطعت عنى ممكّنة نطقن (٤) . وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدمت رجلاً وأخرت أخرى . وعندئذ قلت لنفسي : شجاعة ! لكنن مستعدين لخدمتهم ول يكن ما يكون المسرب رويداً إلى الأمام (٥) ، قاصداً للسلام على الشيخ الذي وقف في طرف الصفا (٦) . غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقني بالسلام

(١) ش : يقصد بهذين البابتين : النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم الننسانيات والأخر لعالم الجسمانيات ؛ وبالباب الذي إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، وبالباب الذي إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٢) ش : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .

(٣) ش : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصتف عن العقول العشرة التي هي فوق نفس البهلوان ، ومقنعة من المواد الجسمانية ، يعني اكتشفت لى الملائكة المقربين من الله الذى يلزمنون سر عزة الله المقرب ، وهم الوسائل بين واجب الوجود وبين النulos الإنسانية .

(٤) ش : كان جمالهم وكمالهم كانوا محسنين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل ، ونظراؤ إلى هيبتهم الكبيرة وعظمتهم بقى تنظر بصيرتي المتوجه إلى جمالهم ساكناً من التحير .

(٥) ش : لم أجد نفسي بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم نظراً إلى أن ذكرى بعض التعلق للمرادي رأفت حائلة بيني وبينهم .

(٦) ش : الشيخ الذى وقف في طرف الصفا يمثل العقل الفعال . فإشارة المصتف إلى أنه فى طرف الصفا إنما لأن وجوده ومرتبته متلغران من العقول الأخرى . ورسمى آخر =

وبتسلّم في وجهي تبسمًا (١) لم يليها حتى تجلّى شكل نواجهه أمام حدقتين (٢) .  
ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تقلب على نفسى . فسألته قائلاً :  
من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى ، إن جاز لي السؤال (٣) ؟ فأجابنى  
الشيخ الذى على طرف المصحف فقال : إننا جماعة متجردون (٤) ، وقد وصلنا  
إليك من حيث أين لا أين (٥) .

لم أفهم مقاله . فسألته : في أى إقليم توجد تلك المدينة ؟ فقال :لى  
إقليم لا تجد السبابية إليه متوجهها (٦) . وإذا ذاك علمت أنه شيخ مطلع (٧) .

= العقل لأنّه واهب الصرور للمواد المستددة لتنبّلها ؛ وهو الواسطة بين واجب الوجوب  
 وبين النهى البشري ، ويسعى أيضًا بروح القدس ، وفي الشرع يسمى جبرائيل .

(١) ش : يقصد بتقبّسه اكتشاف العلم ولنيش الشیخ به واستعداده هو لتلقیه . - ويمكننا  
مقارنته هذه اللقارة بالفقرة الموجودة في رسالة حن بن يلتّران ، لابن سينا (نشرة مدين  
المذكورة ، الكراسة الأولى) . ففيها يوصى ظهور العقل الفعال على هيئة شیخ حکیم : بل  
نجد فيها أيضًا هذه الجزئية التفصیلیة التي تشير إلى أن الشیخ هو الذي بدأ بالسلام  
(النص العربي ، ص ٢) . وشارح ابن سينا يرى بحق في هذه اللقارة ومرأً جديداً (الموضع  
نفسه) .

(٢) راجع فيما بعد التعبير نفسه خاصًا بالصلة بين الخانم العبيشة (= البيباري) وبين  
الشیخ .

(٣) ترجمة الكلمة : « بي خرد » (الخطوطة ١) غير دقيقة . وقد استبدلت بها المطرّلة  
بـ الكلمة : « خبر ده كه » .

(٤) ش : يشيّقون عدمهم من المكان لأنّه من خواص الأجسام ، والعقل روحياتي مطلقة  
لأنّها مجردة عن المواد المنصرية وعن المواد المذكورة .

(٥) ش : « كوجا آباد » ، معناها سلب الأینية التي هي من الأعراض الجسمانية وإحدى  
المقولات العشر . ويرسم « الأین » بهاته الهيئة المارضة للجسم في نسبة إلى المكان .

(٦) ش : كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم ، ومنهن قد ثنياناً الجسمية عن العقول .

(٧) ش : أى اعترف بتجزدهم عن المادة .

قلت: أخبرنى وكم لكم ما الذى يشفلكم أكثر لو قاتكم ؟ قال : إن حرفتنا  
الخياطة (١) : وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه (٢) ، وإننا  
لسائحون (٣). سألته : قل لي لماذا يظهر هؤلاء الشيخون الذين يقظون على  
رأسك ملزمة الصنعت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلًا لمحاورتهم (٤).  
أنا لسائحهم (٥) ، وأما هم فلا يكلمون أشباهك .

فرأيت ركبة ذات أحد عشر ثنيا (٦) مطروحة في صحن وفي وسطها  
قبر من الماء ، وفي وسط الماء رمل متصل (٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل  
يتتحرك حيوان عديد (٨) .

- (١) ش : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى البيولى المستعدة لها بحسب حال هذه  
البيولى : فإن الخليطة هي التي تعطي التمييز صورة التمييز ، وهي العلة الفاعلية  
للتمييز . وكنك الخليطة هي انتظام مسلسلة الموجودات بصورة مناسبة .  
(٢) ش : يقصد بحفظ كلام الرب العلوم والمعارف العاملة فيها من الواجب .  
(٣) ش : يقصد بالسياسة انتشار فوائدتهم على الموجودات .  
(٤) ش : لا يصلع كل عمل للاتصال بغيرهم .

- (٥) ش : كل فيس يحتويه استعدادك ، أنا الذي أفيض به يومي وسيطهم .  
(٦) ش : يقصد المؤلف بهذه الركبة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم : تسمى من هذه  
الثنيا هي الأفلاك التسعة ، والاشان الآخران أحدهما المنصر الناري والثاني العنسر  
الهوائى ، لأن المنصر الناري يحيط بالمنصر الهوائى ، وكلاهما محاط . بالأفلاك .  
(٧) ش : يقصد القبر من الماء المنصر المائي : وبالرمل المتصل مرکز الأرض ، وبهذا  
يكون قد ذكر المنصر الأربعية . وهو لا يقول بأن ثمة ثلاتة عشر ثنياً . لأن جوهر الماء  
ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأنهما معًا في حاجة ضرورية إلى شيء محيط : وهو  
ينظر هذه الثنائيات الأحد عشر نظرًا إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .

- (٨) ش : يقصد بهذا جنس العيونات ، وتحته أنواع كثيرة : مثل الإنسان (الفرس) إلخ ،  
وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروس والمبشى إلخ . وكل صنف يشمل أشخاصاً  
وأفراداً كثيرة مثل زيد ويكر إلخ الذين يسكنون الريع المعمر من الأرض .

وفي كل طبقة من طبقات الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، أعني في كل خلية من الخلايا التسع العليا ، كان قد أثبتت نزدٌ نمير ، إلا في الطبقة الثانية التي كانت أذارها (١) النير كثيرة جداً مرتبطة على نمط تلك العمائم المغربية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم (٢) . أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى نزد (٣) . ومع هذا كله كانت تلك الركوة في غاية الاستدارة على هيئة كرة (٤) . ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها ربقة ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هي عليه من غاية اللطافة لم يحتجب شيء مما في مقاعيرها (٥) . ولم يتمكن

(١) ش : يعني أنه يوجد في كل من الأفلام التسعة كوكب ناري ، اللهم إلا في الليل الثامن : فلدي ركنت كواكب كثيرة .

(٢) لعل العمامي المغربي ترمز هنا إلى حركة الأفلام ودورانها من الغرب إلى الشرق، وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق :

(٣) شـ : الفلك التاسع خال من الكواكب ، وهو امتهنها . والسبب في أن الشبيغ يتحدث عن الطبيعة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفالك الأعظم ، هو أن بصيرته تعطيه بكرة الأنلاك ؛ وما هو بالنسبة إليها ملبة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، الخ .

(٤) ش : يعني أن كرة الأقلاب لها حركة غاية في الاستدارة ، ولا تقبل الخط المستقيم ، الذي فيه النقطة تعانى ، النقطة .

أحد من أن يخرب تلك الثنایا التسع العليا (١) خرقا ، ولكنه كان من السهل  
أن تُتَّبَعْ الطبقتان السفليان (٢) .

فسألت الشیخ : ما هي تلك الرکرة ؟ قال : إعلم أن الشیش الأول الذي  
جِرْمُه أعظم من جملة الطبقات (٣) يصرف في ترتيبها وتركيبها ذلك الشیخ  
الذی یقف فوقهم جميعا ، وكذلك الشیخ الثاني في الشیش الثاني ، والثالث في  
الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلى . وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع  
كل واحد منهم واحدا من تلك الثنایا فهي من فعلمهم وصناعتهم . أما  
الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنها  
من تحصيلي . ولما كان بنيانهم قويا ، لا تتمزق ولا تتنقب صنعتهم ، بينما  
صنعتي قابلة للتمزق .

ثم سأله : كيف يتعلّق هؤلاء الشیوخ بك ؟ فأجاب : إعلم أن الشیخ

---

(١) ش : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتح الأخلاق ولا ربتها : وعند الحكماء (الفلسفية) يراهنون قاطعا على أن أجرام الأخلاق غير قابلة للفتح والرتوق : وليس هذا من وضع إيرادها .

(٢) ش : يشير المؤلف إلى صعوبة رتق تلك النار وفك البراء ، وإلى لطاقتها ، لأن  
الطامة معناها قبل الانقسام إطلاقا .

(٣) ش : أعلم أن المصنف يقصد بالطبيقة العظمى ذلك الأعظم ، وبالشیخ ، الذي یقف  
 فوقهم جميعا ، العقل الأول ، يعني أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول : ويقصد بالطبيقة  
الثانية ذلك البروج الذي هو معلول للعقل الثاني ، وهكذا بواهيلك . وعلى هذا التقدير فإنه  
من الواضح أن هذه الأخلاق التسعة معلومات للعقل التسعة . أما الطبقتان السفليان  
والندر من الماء والرمل فإنها معلومات كلها للعقل الفعال .

الذى يحمل سجادته على صدره <sup>(١)</sup> هو أستاذ ومربي الشيخ الثانى <sup>(٢)</sup> الذى يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدة <sup>(٣)</sup> ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى يصل إلى <sup>(٤)</sup> . أما أنا ثان الشيخ التاسع قد أثبت اسمى في جريدة <sup>(٤)</sup> وأعطاني الغرفة والتعليم .

سأله : ألم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج <sup>(٥)</sup> ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا زوج <sup>(٦)</sup> وقد وكلنا كل ولد برحى من الأرحام يديرها <sup>(٧)</sup> ، وبينما يتصرفون في تلك الأرحام لا نتظر نحن إليها <sup>(٨)</sup> .

(١) ش : يقصد بالشيخ الذى يحمل سجادته على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) ش : هو علة وجود العقل الثانى وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى المعلم الفعال على نحو ما ثنا .

(٣) لتألحظ أن هذا القسم من الرؤيا يستغير رموزه من حياة الصحفى : راجع الاصطلاحات : بير ، خانكاه ، خرقه ، جريده ، إلخ .

(٤) ش : أى أنه علة وجودى .

(٥) ش : عدم الزوج يشير به إلى التجدد عن المادة .

(٦) ش : بالأولاد يشير إلى النقوص الفلكلورية ، وبالأرحام يقصد الأقلام التسعة والمعاصر الأربعية . - وتشبيه حرقة الأقلام بحرقة الرحى يوجد كثيراً في الكتب الفلكلورية والتخيالية العربية ، ومن المعتدل أن يكون له أصل يوثقى . راجع مثلاً : البيروني ، « كتاب التنبئ » لأواخر صناعة التنجيم ، (نشر ومني) ديت Wright Ramsay ، لندن سنة ١٩٢٤ . من ١٢٢ ص ٤٥ . ويدرك المؤلف فيه أيضاً الاشتراق الشائع للكلمة الفارسية أسمان (سماء) = آس - مانند = شبيه بالرحى .

(٧) ش : يشير المأذف إلى أن كل نفس تقوم بالتنبئ والتاثير في تلك الخاص بها .

(٨) ش : يقصد بعدم الالتفات ، التجدد (عن المادة) أيضاً .

بل الأولاد هم الذين يشققون بتعمير تلك الأرحام : يأخذى عينيه ينظر إلى رحاء ، وبعينه الأخرى يلتفت دائمًا إلى جانب أبيه <sup>(١)</sup> . أما رحاء أنا فإنه نو أربع طبقات <sup>(٢)</sup> ، وأولادى في غاية الكثرة حتى إن أذكى المحاسبين لا يستطيعون إحصاهم <sup>(٣)</sup> . وفي كل لحظة ينشأ لي عدة أولاد <sup>(٤)</sup> وإنني أبعث كل واحد منهم إلى رحاء ، ولجميعهم مدة معينة يتولى كل عمارة رحاء <sup>(٥)</sup> .

(١) شن : أي أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم في نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب عمله نفسه من أجل اقتباس العلوم : أما من جهة الماهية فإنها تتاثر في تداوير الأفلال . ولهذا فإن المصتف بين نسبة البنية إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظرًا إلى أن العقل عمل وجود النفس ، لأن وجود النفس يقوم على وجود العقل ولا ينعكس . وهذه هي الأبوة بمعناها الحقيقي : لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب ، ولا ينعكس . ولكن في حالة الأبوة والنبوة (بمعناها الحقيقي) يوجد نوع من الانعكاس ، لأننا تقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنية ، ويحصل الابن لما تكون ثمة أبوة .

(٢) شن : يقصد المؤلف بالطبقات الأربع « العناصر الأربع » ، التي هي معلومات العقل الفعال .

(٣) شن : يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تتباين على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدثان في العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وبالباسها صورة أخرى . وهناك كثرة من هذه الأحوال . فالعنصر الهوائي يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار ، وبالعكس : والعنصر المائي يتجرد عن صورته ويتحذ صورة الهواء ، وبالعكس . واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حد وحد .

(٤) شن : يقصد المؤلف بـ « الأولاد » ، الصور الفاسدة أو الطارئة على مواد العالم .

(٥) شن : يقصد بالمادة المعينة بناء اتحاد الصور بالهيئات أو المواد ، لأن صورة كل عنصر لها مدة يقام معينة خاصة باتساعه من الهيئات ؛ وبتقائه معناه ارتفاع المواتع وأجتناب الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة) . فإذا اختفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك المواتع انقضت مدة بقاءه .

وإذا انقضى وقتهم<sup>(١)</sup> يرجعون إلى وإن يفارقونى مرة أخرى ، بل ينشأوا أولاد آخر<sup>(٢)</sup> يذهبون إلى رحاهم . فهذا هو النظام . ولما كانت الرحم ضيقة جداً ، وكثرت فيها المخاوف والمهالك على حافتها ، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام وإن يشتئس موعدة إليها فهذا شأن أولادى . على أن هؤلاء المشايخ الآخر ليس لهم أكثر من ولاد يتكلل بإدارة رحاه ويقوم دائماً بعمله<sup>(٣)</sup> . هذا وإن ولد كل واحد منهم أقلى من جملة أولادى<sup>(٤)</sup> ، كما أن أرحانى وأولادى يستمدون مددهم من أرحانهم وأولادهم<sup>(٥)</sup> .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناслед المتتجدد ؟ قال : إعلم أنى لا أتغير عن حالى وليس لي زوج ، غير أنى أملك جارية<sup>(٦)</sup> حبشية لا أنظر

(١) هـ : يبين المؤلف امتياز إعادة المعلوم ، لأن المعلوم لا يعاد بعينه ، يعنى أنه إذا حدث تحليل لمركب ، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعي . هناك يحصل لهذه الصورة الفساد ، فتعود إلى مبدئها الأصلى ، وإذاً لا يمكن عرضاً ممكناً بعد .

(٢) هـ : بالأولاد الأخرى يقصد المؤلف الصور المتتجدة الحائنة المتعاقبة بالتفصين على صورة فاسدة .

(٣) هـ : يعنى أن النفوس التي تثير في الأنفاس تثير بطريقة دائمة ، بخلاف الصور الخاصة للفساد التي فيها تتعاقب صورة على صورة .

(٤) هـ : هذا الولد (في المخطوطة بـ نص يختلف قليلاً) الأقلى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول . وكما أن العقل الأول يثير في بقية العقول ، كذلك النفس الأولى تثير في باقى النفوس .

(٥) هـ : يعنى أن النفوس التسع التي هي أولاد النفس الكلية تثير في تكون الصور .

(٦) هـ : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أنداد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية العبشيّة الهيولى المجردة عن الصورة . ويقوله بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف الدعم ، لأن الهيولى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

إليها أبداً حتى لا تتصدر عن حركة (١) . والواقع أن تلك الجاريةجالسة متمنكة في وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها (٢) . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها في حدقتها ونظر عينيها . وبعده تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلقاني أثناء ذلك الدوران ، يُخلق مني ولد في رحمها (٣) من غير أن يحدث مني تحرك أو تغير .

قلت كيف يمكن أن يتتصور ذلك النظر والالتفاتات إليك ومحاذاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك الافتراض صلاحية ما واستعداد ، لا غير (٤) .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادعى على نفسك عدم التحرك ؟ قال : يا سليم القلب إن الشمس تدور في كلها دائمًا . إلا أن المكفف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها في مكانها . ولو ذال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لا يسوغ له أن يطالب الشمس قائلًا : لماذا لم تكوني في العالم من قبل ، لماذا لم قباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير في حالة الشمس ، بل في حالة المكفف . كذلك نحن : فإننا دائمًا في هذا

(١) ش : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضروري جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٢) ش : يعني أنها تتزمد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٣) ش : يعني أنه في كل حالة تستعد فيها لنزول صورة مني أنا واهب الصورة ، تنزل صورة في هذه البعلى .

(٤) ش : هذه الألفاظ صالحة للمعلن التي تحدثنا عنها . لأن لقاء العتل بالبيعلى الجسمانية لا يعقل ولا يتتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق البيعلى الصورة .

الصف . وأما عدم رؤيتك إيانا فليس دليلاً على عدم وجودنا أو على تفريتنا  
وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل في حالك أنت (١) .

قلت : أتسبعون الله عز وجل تسبيحاً ؟ قال : كلا ! إن الاستفرار  
في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح . وإن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس  
بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة وامتناز وما إليه .

قلت : ألا تعلمى علم الخيانة ؟ فتبسم وقال : بالأسف ، ليس  
لأشباهك ولنظاراتك قبلاً بهذا ، فإن ذلك العلم غير ميسر لنوعك ، وذلك أن  
خياناتنا لا تتعلق بعملية وقصد والله (٢) . على أنى أطمرك من علم الخيانة  
قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرتعنة (٣) .

وقد علمى ذلك القبر من العلم .

ثم قلت (٤) : علمى الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما

---

(١) هي : معنى كل هذه الكلمات هو أن ليضها يخلوها وفانتها هي ، وهي جواهر  
روحانية ، ينبعسان دائمًا على الموجبات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضيق . فإذا  
كان ثبت أحد لا يليض عليه شيء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم انتقطاع ليضها ،  
ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستترق في  
العالم المحسوس .

(٢) ش : أعلم أنا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخيانة تشير إلى تركيب الصورة  
مع البيعلى ، ومن اليقين أن لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتلك معناه كاملاً .

(٣) ش : يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البين بالمحافظة على اعتدال المزاج .  
والمؤلف يقول : « اهتم بتصليح خرقتك المرتعنة » ، ولا يقول « خطها » ، لأن الخيانة ، وهي  
تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شئته ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا .

دمعت في هذه القرية <sup>(١)</sup> ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى .  
ولكنني أعلمك قدر ما أنت ميسر له .

هذا وإن أحضر إلى لوحنا <sup>(٢)</sup> وعلمني حروف هجاء عجيبة <sup>(٣)</sup> حتى  
إنني استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور <sup>(٤)</sup> .  
ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سور كلام  
الله على ما يبني . وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه  
رسوخ ومتانة <sup>(٥)</sup> .

و Gundz تعلمت علم الأبجد <sup>(٦)</sup> . وبعد إتمام دراستي إليها نقشت حروفه  
على اللوح <sup>(٧)</sup> على قدر ما كان في مرتقى قدرتني ومسرى طاقتى . وعندئذ

---

(١) ش : يعني أنه طالما كنت في العالم المحسوس فابنك لا تستطيع أن تقد على الكلمات  
وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٢) اللوح المعلوقة .

(٣) ش : يقصد المؤلف باللوح : الحس المشترك ، ويحروف الهجاء : علم المنطق ، لأن  
المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . - ابتداء من هنا يفضل الشارح .

(٤) ش : كل المشاكل التي وجدتها في العلوم أمكنني حلها بميزان المنطق .

(٥) ش : من لم يتعلم المنطق لا يقدر أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم  
تركت على تأليف التفاصيل وتتركيب التفاصيل واستبطاط النتائج ، حتى يصير المجهول  
معلوماً . وكل هذا يظهر في المنطق .

(٦) ش : يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أبعد بالنسبة إلى علم  
الكشف اللدني .

(٧) ش : يقصد بفتح اللوح اكتشاف العلوم والمعارف التي تسمى بالعلم اللدني ، وهو  
العلم الذي تظهر به غرائب المقاائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

ظهرت لي من عجائب معانى كلام الرب - عز سلطانه - مالا يدخل تحت حصر البيان وحده . وكلما طرأت لي مشكلة عرضتها <sup>(١)</sup> على شيخى وهو ينبع إشكالها .

هذا وقد دار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يشتق الروح من روح القدس <sup>(٢)</sup> . وعندما سئل عن نسبة ما بينهما ، أجاب قائلاً : إن كل ما يتحرك في أربعة أرباع العالم السطلي يشتق من أحنة جبرائيل . ولما باحثت الشيخ في كيفية هذا النظام قال : إعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تتبع من كلماته النورانية أي من شعاع سيماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق بعض <sup>(٣)</sup> . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة علية ليس أعظم منها ؛ ونسبتها في قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب <sup>(٤)</sup> . وهذا مراد ما ورد في الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : لو كان وجه الشمس ظاهراً لكان تبعد من

(١) ش : في كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس في نفسى ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تقىض على نتيجة القياس من واهب الصور .

(٢) ش : يعني أن أرواح الحيوانات والنباتات هي عدد من الانوار الفائضة من العقل الفعال .

(٣) ش : يقصد « بالكلمات » العقول ، يعني أن جواهر العقول هي أنوار فائضة من لدن واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ومرتبتها .

(٤) ش : يقصد بالنور الأول العقل الأول ، يعني أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته .

عن الله » . ومن شماع تلك الكلمة تتبع كلمة أخرى ؛ وعلى (١) هذا واحدة بعد واحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة (٢) .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أدعوا الأديميين تتبعت من تلك الكلمة الأخيرة (٢) ، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُنَفِّخُ فِي الرُّوحِ » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (٤) » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفع فيه من روحه (٥) » . وكذلك قال عن مريم : « فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا » . ومعناه جبرائيل (٣) .

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا الكلمة وروحها كما نص عليه : « إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ ، وَكَلَمَتُهُ أَقْلَمُهَا إِلَى مَرِيمَ وَدُفِعَ مِنْهُ (٦) » .

أما الأديميين فهم نوع واحد ومن له روح فله الكلمة ، بل هذان الإنسان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة ومن آخر الكلمات

(١) هي : المعلم الأول هلة العقل الثاني ، والثانية هلة الثالث ، حتى يصير عددها كاملاً وهو عشرة ، كقوله تعالى : « تَلَكَ عَشْرَةُ كَامِلَةٍ » (سورة البقرة : ١٩٢) .

(٢) هي : يعني أن فيهم ينتشر دائمًا على كل الكائنات المستعدة له .

(٣) هي : حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، تنبض في الحال من المعلم الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أي النطفة) .

(٤) سورة السجدة : ٦ - ٧ .

(٥) سورة السجدة : ٨ .

(٦) سورة مريم : ١٧ .

(٧) سورة النساء : ١٦٩ .

الكبيرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه فى الكتاب الريانى بقوله : « ما نفذت كلمات الله (١) » ، وقال « لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى (٢) » - جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التى هي فى مؤخرة طائفة الكلمات الكبيرى المذكورة ، كما ورد فى التوراة : « خلقت أرواح المشتاقين من نورى (٣) » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضاً ما نقل عن سليمان النبي إذ قال له أحدهم : يا ساحر ا قال : لست ساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضاً فللحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبيرى فهي التى قيل عنها فى الكتاب الإلهى : « فالسابقات سبقاً (٤) » ؛ وأما قوله « فالمديرات أمراً (٥) » فهم الملائكة محركون الأخلاق وهى الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى : « وإننا لنحن الصانعون (٦) » إشارة إلى الكلمات الكبيرى ، وقوله « إننا لنحن المستبحرون (٧) » إشارة إلى الكلمات الوسطى؛ ولأجل هذا تقدمت عبارة « الصانعون » فى كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « والصانعات صنعاً ، فالزاجرات زجراً (٨) » . وفي هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا محل . وقد تستعمل « الكلمة » فى القرآن أيضاً بمعنى السر .

(١) سورة لقمان : ٢٦ .

(٢) سورة الكهف : ١٠٩ .

(٣) القتباس منعول .

(٤) سورة النازعات : ٤ .

(٥) سورة النازعات : ٥ .

(٦) سورة الصافات : ١٦٥ .

(٧) سورة الصافات : ١٥٦ .

(٨) سورة الصافات : ١ - ٢ .

قلت للحكيم : أخبرنى الآن عن جناح جبرائيل . قال : إعلم أن لجبرائيل جناحين <sup>(١)</sup> : أحدهما عن يمين وهو نور محس ، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق ؛ وأما الجناح الأيسر فتعتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . ففى هذا إمكان وجوده الذى جانب منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بوجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه يقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذا المعنىان ممثلان فى جناحى جبرائيل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاءك الملائكة رسلا أولى أجنحة مني وثلاث

(١) ش : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شيء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لا يحتين بهذا العقل الأول . الأولى هي الوجوب ، يعنى أنه لو نظرت إليه بالنسبة إلى عنته ، وجدته واجباً بوجود العلة ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذى يقول عنه المؤلف إنه النور المحس ، وإنه فى ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق . والصفة الأخرى هي الإمكان ، يعنى أنه إن نظرت إليه من جهة ذات رماديه ، وجدته محكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذى يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر ؛ وهذا السواد والكلف صفتان للإمكان العارض لوجوده . وإذا كان المزلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نسير من الإمكان إلى العدم . فهذا المعنىان مما اللذان يشار إليهما بجناحى جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

وردياع (١) . وقد ذكر مثني في أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم ثلاثة والأربعة (٢) . ومن هنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة في علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره (٣) .

ولذا وقع من أوج القدس شعاع فينشا منه نفس يسمونها كلمة صغرى . إلا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا المسفل وكلمة الله هي العليا (٤) » .

فللكافرين أيضاً كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم النور والفرد ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خلق الخلق فى الظلمة ثم رش عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر وكذلك ورد فى القرآن الكريم : « وجعل الظلمات والنور (٥) » ؛ فإن تلك « الظلمة » التى نسبت إلى فعل : « جعل » ، أصبحت عالم الفرد ، وأما ذلك « النور » الذى ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو الجناح الأيمن إذ كان

(١) سورة الم蘭كة : ١ .

(٢) ش : حاصل هذا القول أن كل حد ي يكن ما صدقه أقل . يكن بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : « إن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة » .

(٣) ش : لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنبة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا بوايلك . حقاً إن أحداً لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبية : ٤٠ .

(٥) سورة الانعام : ١ .

كل شعاع وقع في عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ »<sup>(١)</sup> ، إذ أن الكلمة أيضًا من شعاعه ؛ وكذلك قوله « مَنْكَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً »<sup>(٢)</sup> ، فهي كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصفرى . وإن لم تكن تلك الكلمة الصفرى في غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى خضرة الحق تعالى ؟ وأما أن الكلمة والروح تدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الطَّيِّبُ »<sup>(٣)</sup> الآية ، وكذلك : « تَرَجَّعَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ »<sup>(٤)</sup> - فإن عبارة « إِلَيْهِ » ترجع في الحالتين إلى الحق جلت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضًا « النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ » ، إذ قال : « ارْجِعُ إِلَى رِيلِكَ »<sup>(٥)</sup> .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل، أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصير الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن<sup>(٦)</sup> . وأما العقائق التي تلقى في الخواطر والتي شاتها كما قال : « كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ وَأَيْدِيهِمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ »<sup>(٧)</sup> ، وكذلك النداء القدسى الذى شاته كما قال : « وَنَادَيْنَاهُ

(١) سورة الملائكة : ١١ .

(٢) سورة إبراهيم : ٢٩ .

(٣) سورة الملائكة : ١١ .

(٤) سورة المعارج : ٤ .

(٥) سورة الفجر : ٢٨ .

(٦) ش : يعني أن عالم الكون والنساد صادر عن صفة إمكانه ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛ أما الأرواح الإنسانية فصاريرة عن صفة وجودها ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٧) سورة المجادلة : ٢٢ .

أن يابراهيم (١) ، وغيرها ، كل ذلك من جناحه الain (٢) . وأما القهر  
والصيحة والحوادث الخامسة بعالم الفرد ، فهي من جناحه اليسير (٣) .

قتل للشيخ : فما هي - في آخر أمرها - صورة جنائج جيرانيل ؟

فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علقتها على ثامر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها (٤).

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل !  
الا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال :  
«إليه يصعد الكلم الطيب (٥) » وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار :  
ليس عند ربكم صباح ولا مساء » ، أي في جانب الريوبونية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التي قال الحق تعالى عنها « أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » ؟ قال : ذلك عالم الفرد الذي هو أوليق محل الكلمة الصفرى . ثم إن الكلمة الصفرى أيضاً قرية لأن الله تعالى قال : « و تلك القرى نقص عليك من أنباتها وفيها قائم و حسید » . أليس هذا هيكل

١٠٤ سورة الصافات :

(٢) ش : معلوم مما قلناه إن جبرائيل هو الواسطة بين نبيش واجب الوجوه وبين النقوس الإنسانية . ويتبين من هذا أن إلتقاء المفائق الروحية والتداء القدسي كليهما من تبشيره .

(٢) شـ : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل ينذر في عالم الكون والفساد وهو محل الاهر والصيحة (صراخ البنين) والحراثـ . وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره .

(٤) ش : يعني أن كل ماله صرفة وصرف ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما نستخدم هذه الانفاظ على سبيل الاستعارة (والمحان) حتى يتيسر التعلم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٥) سورة الملكة : ١١

(٢) مسودة النساء : ٧٧

Digitized by srujanika@gmail.com

الكلمة الذى أصبح خرابةً ؟ على أن ما ليس له مكان ، وما خرج عن كليهما  
فهي كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عندما ارتفع على قصر أبي نجر النهار ، أغلق الباب الخارجى  
وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم <sup>(١)</sup> ، وتغيبت عن جماعة  
مؤلام الشيوخ <sup>(٢)</sup> ، وبقيت فى حسرة متشوقاً إلى صحبتهم عاصياً أناملى  
وصارخاً الويل ومظهراً لعظمة حيرتى ، ولكن لا فائدة بعد .

هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام .

---

(١) ش : يعنى لما غابت المشاكل على الدراج من جديد ، وانطلق الباب المطل على الخارج  
(أى على العالم الروحي) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسmani ، وذهب  
التجار ، وهم رجال الأعمال والمشاغل ، ويقصد بهم العواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . -  
إلى جانب القراءة «بازاريان» (تجار) يلوح أن الشارح قد هرف القراءة الأخرى  
«بازياران» (فلامون) . لأنه يستمر فى شرحه قائلاً : إنه يطبق على الحس الظاهر منه  
تللاج ، لأن العواس الظاهرة هي التى تثير بنور إبراك العينيات المحسوس ، حتى تشر  
كليات معقلة . .

(٢) ش : يعنى أنه لما حدث الاستقرار فى العالم المحسوس ، حرم مشاهدة العالم  
المعقل . والتعسر على مشاهدة العالم المعقل والجهواهر القدسية ضرورة اليمة .

## ذيل وتعليق

من أفضى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العام وإلى  
غير أهلها ستنفصل نفسه عن بنته وسيصبح فضيحة الرجال .  
وربنا مشكور ومحمود والمصلحة على محمد ، وأللهم وسلم تسلينا .

سید حسن نصر

النهر وردي والاسرار اقوان



کارخانه تصفیه و پاکسازی  
بند

## الوضع قبل التسهيل ورددي

تعرضت الفلسفة المشائية ، التي بلغت ذروة نموها على يد ابن سينا وانتشرت من بعده على يد تلامذته وأتباعه أمثال بهمنيار وأبي العباس الوكري ، منذ بداية عهدهما فقد من جانب بعض الفقهاء وبعض الصوفيين الذين عارضوا الترجمة العقلية الكامنة في الفلسفة الأسطو طالبية . حتى إذا كان القرن الرابع المجري (الحادي عشر الميلادي) ، انضم إلى طبقة المعارضين خصم جديد لم يلبث أن صار العدو الألد للفلسفة المشائية . هذا الخصم الجديد كان الكلام الأشعري ، الذي صاغه أولاً أبو الحسن الأشعري ثم بسطه في ما بعد ثغر من الرجال أمثال أبي بكر الباقلاني خلال القرنين الرابع والخامس المجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين) ، والذي بدأ يظفر بالتأييد في الأوساط السنوية<sup>(١)</sup> .

ومع ذلك ، فقد كانت الخلافة العباسية في القرن الرابع (الحادي عشر) مقيدة إلى حد ما . وكان الأمراء المحليون (وكتير منهم شيعي) وله ولع بما يسميه المسلمون بالعلوم العقلية في مقابل العلوم التقليدية النابعة من مصادر الرؤيا ) يحكمون رقعة كبيرة من العالم الإسلامي<sup>(٢)</sup> ، وهكذا استمرت العلوم العقلية ، بما في ذلك الفلسفة ، على ازدهارها ، حتى ليُسكن اعتبار القرنين الرابع (الحادي عشر) والخامس (الثاني عشر) العصر الذهبي لهذه العلوم . ولكن الوضع السياسي لم يلبث أن تغير تدريجياً . ففي القرن الخامس (الثاني عشر) نجح السلاجقة ، وكانوا فرسان المذهب الشيعي وأنصار الخلافة العباسية ، في إعادة

توحد المقاطعات الإسلامية في آسيا الغربية وتأسيس حكومة مركبة قوية تحت النفوذ السياسي للسلطين السلاجقة والإشراف الديني للخليفة في بغداد<sup>(٣)</sup>.

في تلك اللحظة ، بدأت مدرسة الكلام الأشعري تتلقى العون من الدوائر الرسمية ومراكم التعليم التي أستَّت لتدريس تعاليمها ونشر عقائدها . وهكذا مهدت الطريق أمام الحملة الشهيرة التي جردها الفرزالي على الفلسفه . كان الفرزالي فقيهاً متكلماً أدرك فحوى الفلسفه جيداً ؛ وبعد أن وقع في شك ديني لفترة ما ، اتجه إلى التصوف لمداواة علته الروحية ؛ فوجد فيها اليقين والنجاة النهائية<sup>(٤)</sup> . وهكذا تدرَّع بكل الموهاب اللازم ، من علم وبلاحة وتجربة ، في تقويض سلطة الفلسفه العقلية على المجتمع الإسلامي . وتحقيقاً لهذا الغرض ، بدأ بتلخيص فلسفة المشائين في كتاب «مقاصد الفلسفه» ، الذي يُعد من أفضل التلخيصات لفلسفه المشائين الإسلامية<sup>(٥)</sup> ؛ ثم عمد إلى الهجوم على ذلك الجانب من آراء الفلسفه ، التي كانت تتعارض مع تعاليم الوحي الإسلامي ، في تهافت الفلسفه<sup>(٦)</sup> الشهير.

وما يجدر ذكره هنا ، أن حملة الفرزالي على الفلسفه العقلية كانت تمثل في قدرته كصوفي أكثر منه كمتكلم أشعري . ففي تأليفه ، وعلى سبيل المثال «المقد من الضلال» ، على الرغم من أنه يعتبر أن وجهة نظر المتكلمين أكثر مطابقة لتعاليم الإسلام من وجهة نظر الفلسفه ، إلا أنه كان يرى أن الصوفية وحدها هي التي تستطيع تبليغ المرء اليقين والسعادة الأبدية<sup>(٧)</sup> . والحق ، أن أهمية الفرزالي في التاريخ الإسلامي لا تكمن في الحد من قوة العقليين فحسب ، وإنما تكمن أيضاً في إحتلال الصوفية محلَّ القبول والإكرام في عيون الفقهاء والمتكلمين ، حتى انتهى الأمر إلى تدريس تعاليمها علانية حتى في المدارس الدينية . وعلى الرغم من قيام علماء أمثال ابن تيمية أو ابن الجوزي من حين إلى حين ليهاجموا التصوف ، فلم تكن أصواتهم إلا أصواتاً فردية إلى حد ما لم تفلح في أن تقلل من اعتبار الجمورو

الديني للتصوف . فالحقيقة هي أن تأليف الغزالي تمثل بمعنى ما الباطنية الإسلامية وقد برزت للعيان بغية حماية حياتها الداخلية في إطار الظاهرية . وهكذا ، بدأت الفلسفة المشائبة بمجيء الغزالي تدخل دور المحاقد في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي ، وانجذبت صوب الأندلس ؛ حيث تعهدوا سلسلة من مشاهير الفلسفة كابن باجه وابن طفيل وابن رشد بالعناية لمدة قرن . فقد عمل ابن رشد بطل الفلسفة الأرسطو طاليسية المحسنة العظيم في الإسلام والشارح الفذ لكتب « الحكيم » في العصر الوسيط ، على الرد على هجمات الغزالي ، وذلك في كتابه « نهافت النهافت » . ولكن دفاعه كان ضئيل الأثر في العالم الإسلامي ، بينما كان الغرب أسبق للاقاء السمع إليه . حتى لقد ظهرت بالفعل مدرسة تُعرف بـ « الرشيدية اللاتينية » ، فقصدت إلى اتباع تعاليمه وتطبيقاتها على وضع جديد بالنسبة إلى العالم المسيحي .

وهكذا ، ففي الوقت نفسه الذي رفضت الأرسطو طاليسية كنهاج عقلي عرض في العالم الإسلامي ، أخذت تروج في الغرب عن طريق ترجمات آثار المشائبين الشرقيين كابن سينا والفارابي أو آثار الأندلسيين ، لا سيما ابن رشد .

والواقع ، أنه من الممكن تعليل تباعد الشقة بين الحضارتين الشقيقتين المسيحية والإسلامية بعد القرن السابع (الرابع عشر) إلى حد بعيد ، بالرجوع إلى الدور الذي كتب للفلسفة العقلية هذه أن تلعبه في كلا الحضارتين . ففي الشرق ، تلاشت قوة الفلسفة العقلية تحت وطأة ضربات الغزالي وغيره كثغر الدين الرازي<sup>(٨)</sup> ، ومهدت الطريق لانتشار العقائد الإشراكية السهروردية وعقائد مدرسة ابن عربي الرفانية . أما في الغرب ، فقد كان ل碧وغ نجم العقلية الأرسطو طاليسية دور حاسم في تقويض الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى القائمة على الإشراق ، وفي التمهيد آخر الأمر ، كرد فعل ، للشكل المدنى للفلسفة العقلية والطبيعية ، اللتين دمرتا قلعة الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى في عصر النهضة .

## السهروري، حياة وأثره

ان الحكم الذي حلّ عقائده إلى حد بعيد وخاصة في إيران عمل الفلسفة المشائية ، التي انتقدتها الفرزالي بشدة ، هو شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروري ، الذي يلقب أحياناً بالمقتول . ويغلب عليه بوجه عام لقب «شيخ الإشراق» ، ولا سيما لدى أولئك الذين حافظوا على مدرسته حتى يومنا هذا<sup>٩٩</sup> . ولما كان الحظ لم يتواءمه فنشرجم آثاره إلى اللاتينية في المصور الوسطى ، فقد ظل «مجهولاً» تقريباً في العالم الغربي حتى العصور الحديثة ؛ إذ بدأ بعض العلماء ، أمثال هنري كربان ، يخصصون له مجموعة من الدراسات المهمة ، كما اضطلاعوا بمهمة طبع آثاره وترجمتها<sup>١٠٠</sup> . ومع ذلك فلا يزال السهروري حتى الآن «مجهولاً» تقريباً خارج وطنه الأم ؛ كما يتبيّن من أن غالبية كتب تاريخ الفلسفة الإسلامية لا تزال تصر على اعتبار ابن رشد أو على أبعد تقدير ابن خلدون خاتمة التاريخ العقلي للإسلام ؛ متجاهلة مدرسة الإشراق وسائر الإشراقيين المتأخرين الذين جاؤوا بعد السهروري تجاهلاً تاماً . وعلاوة على ذلك ، فإن هذا الغلط يتكرر عند أغلب المحدثين من العلماء العرب والباكستانيين والهنود . فكثير منهم يعتمدون أصلاً في اطلاعهم على تاريخ الفلسفة الإسلامية على ما يكتبه المستشرقون المحدثون ، غافلين عن أهمية المدرسة الإشراقية . وربما كانت علة ذلك أن هذا الشكل من الحكم قد نشأ في إيران خاصة وانحدرها موطنًا له حتى يومنا هذا<sup>١١١</sup> . الواقع أن رد فعل الإسلام شيعية وسببية ، بالنسبة إلى الفلسفة ، كان

متناوِتاً إلى حد ما . ففي العالم السنّي ، اختفت الفلسفة بعد تقويض المدرسة الماشائية تقريباً ، ولم يبق إلا المتنطق ، الذي استمرت دراسته في المدارس . أضف إلى ذلك أن العقائد العرفانية أخذت تُخْلِنَ مكان الصدارة حتى أدرجت في المناهج المقررة في المدارس . أما في العالم الشيعي فقد اختلفت الحال تماماً ؛ فقد امتهنت الحكمة<sup>(١٢)</sup> في مدرسة السُّهُورُودي تدريجياً بفلسفه ابن سينا من جهة ، وعقائد ابن عربي العرفانية من جهة أخرى ، وانحدرت جميعها في قالب التشيع ، وأصبحت تمثل بالفعل دور البرزخ بين الفلسفة والعرفان المحس . وهذا ما يسُوغ لمؤرخ يتأمل الحياة العقلية في إيران والبلاد التي تأثرت بالثقافة الإيرانية كالمدن مثلاً (حيث انتشرت العقائد الإشراقية حتى في الأوساط السنّية) أن يصرح بأن الفلسفة الإسلامية بمعناها الأصيل لم تتبَّه بابن رشد ؛ بل بدأت بالفعل بعد موته ، حين بدأت تعاليم السُّهُورُودي تنتشر في الأصقاع الشرقية من العالم الإسلامي .

ولد السُّهُورُودي سنة ٥٤٩ (١١٥٣) في قرية سُهُورُود على مقربة من المدينة الإيرانية الحديثة زنجان ، التي أُنجبت قسطاً وافراً من الرجال العظام في الإسلام<sup>(١٣)</sup> . وتلقى تعليمه الباكر على يد محمد الدين الجليلي في مراغة ، المدينة التي كتب لها أن شهير بعد ذلك بيسعة أعوام عندما أنشأ الفاتح المغولي هولاكو المرصد الشهير بالقرب منها وجمع كبار علماء الفلك في ذلك الوقت تحت إمرة خواجه نصیر الدین الطوسي فيها . ثم انتقل السُّهُورُودي بعد ذلك إلى اصفهان ، وهي مركز شهير للحركة العلمية في إيران آنذاك ، لاستكمال دراسته ؛ فآتى دراساته المقررة على يد ظهير الدين القاري . ومن الطريق أن فخر الدين الرازي المعارض الكبير للفلسفة ، كان أحد رفاقه في المدرسة ؛ وعندما قدّمت له نسخة من « التلوينات » بعد وفاة السُّهُورُودي بعده سنتين قبلها وبكي ذاكراً رفيق الدراسة

الذى اختار مسلكاً مختلفاً كل الاختلاف عن مسلكه هو <sup>١١</sup> .  
وما أن أتم السهروردي دراساته المقررة حتى شد الرحال داخل  
ليران . فقابل عدداً من شيوخ الصوفيين وانجذب بشدة إلى بعضهم .  
والواقع أنه باشر المسلك الصوفى في هذا الدور من حياته وقضى فترات  
طويلة من الخلوة ذاكراً متذكرأ . ثم انسع رحلاته شيئاً فشيئاً  
لتشمل الأناضول وسورية التي هام بمناظرها الطبيعية . وفي إحدى  
سفراته ذهب من دمشق إلى حلب ، حيث تقابل مع الملك الظاهر بن  
صلاح الدين الأيوبى الشهير . وكان الملك الظاهر يحب المتصوفين  
والعلماء فتعلق بالحكيم الشاب ودعاه إلى الإقامة في بلاطه بحلب .

قبل السهروردي الدعوة بسروح لما كان يكنه من حب خاص  
لتلك الأقاليم وأقام في البلاط . ولكن صراحته وقلة احتياطه في  
إفشاء بعض العقائد «باطنية» أمام المجالس على اختلاف أنواعها  
والذكاء الحاد الذي مكنته من قهر خصومه جميعاً في الجداول ونبوغه  
في كل من الفلسفة البحيثية والتصوف ، كل هذه العوامل تضافت  
لتزيد في عدد أعدائه وخاصة في أوساط العلماء ؛ فطالبوها آخر الأمر  
بإعدامه بتهمة ترويج عقائد تناهى مع الدين . فلما رفض الملك الظاهر ،  
التسوا ذلك رأساً من صلاح الدين . وكانت سوريا إذ ذاك قد استعادت  
من الصليبيين ، وكان تأييد العلماء أمراً ضرورياً لدعم سلطان صلاح  
الدين ، فلم يكن له مفر من أن يذعن لإرادتهم . فضُغط على الملك  
الظاهر حتى ينقدر رغبة هيئة السلطات الدينية الثائرة على الحكيم الشاب .  
وعليه ، أودع السهروردي السجن ، وفي سنة ٥٨٧ (١١٩١) مات ،  
دون أن يعرف السبب المباشر لموته .

وهكذا ؛ لاقى شيخ الإشراق في سن الثامنة والثلاثين المصير  
نفسه الذي لاقاه سلفه العظيم الملأج ، الذي كان قد انجدب إليه  
بشدة في شرخ شبابه ، والذي كثيراً ما يستشهد بأقواله في كتبه .

---

(١) - المصير في مسلكه عائد على الراري

وعلى الرغم من هذا الأمد القصير من الحياة ، فقد كتب السهروردي حوالي الخمسين كتاباً في كل من العربية والفارسية ، وصلنا معظمها . وهذه الآثار مكتوبة بأسلوب رائع ؛ كما أنها ذات قيمة أدبية رفيعة . فالآثار الفارسية تعتبر من روائع التراث الفارسي ؛ فهي في الحقيقة أنموذج للتراث الروائي والفلسفى الحديث . وتقع هذه الآثار في عدة أنماط متميزة بحيث يمكن قسمتها إلى خمسة أقسام (١٤) :

١ - الكتب الأربع الكبيرة التعليمية والعقائدية ، وجميعها بالعربية . وهي تشكل مجموعة رباعية تبحث أولاً في الفلسفة المشائية كما فسرها وحوارها السهروردي ، ثم في الحكمة الإشراقية نفسها التي تأتي على أعقاب هذا الأساس العقائدي . وتتألف هذه المجموعة الرباعية من : «التلبيحات» و «المقاومات» و «المطارحات» ، التي تتناول ثلاثتها تعديل الفلسفة الأرسطية ، وأخيراً درته النادرة «حكمة الإشراق» التي تدور على العقائد الإشراقية .

٢ - رسائل أقصر بكل من العربية والفارسية ؛ وهي تتناول المادة الواردة في المجموعة الرباعية بلغة أبسط وطريقة أسهل . وتشتمل هذه الرسائلات على : «هياكل النور» ، «الألوان العصادية» ، «برتو نامه» (أو رسالة في الإشراق) ، «في اعتقاد الحكماء» ، «اللمحات» ، «يزدان شناخت» (أو معرفة الله) ، «بستان القلوب» .

وقد نسب الكتابان الأخيران إلى عين القضاة الممداوي (١٥) والسيد الشريف الجرجاني على الرغم من أنه يبدو من المرجع جداً أنهما للسهروردي .

٣ - قصص أو روايات صوفية رمزية تصور رحلة النفس خلال الكون بخطأ عن انتهاها وائراتها . وهذه الرسائل جميعها بالفارسية وإن كان بعضها نظائر عربية . وهي تشتمل على : «عقل سُرخ» ، (العقل الأحمر) ، «آواز بَرِّ جبرائيل» ، (خفيف جناح جبريل) ، «الغربة الغربية» ، «لُغتِ مُورَانْ» (لغة النساء) ،

رسالة في «حالة الطفولة» ، «روزي با جماعت صوفيان» ( يوم مع جماعة الصوفيين ) ، «رسالة في المراج» ، «صَفَرْ سِيمَرْغ» ( صَفَرْ العَنَاءِ ) .

٤ - منقولات وترجمات وشرح على كتب الفلسفة القديمة والنصوص الدينية السماوية ، مثل : ترجمة «رسالة الطير» لابن سينا إلى الفارسية وشرح على «الإشارات» وتأليف «رسالة في حقيقة العشق» ترتكز على رسالة ابن سينا «في المشق» ، وتفاسير لعدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية<sup>(١٦)</sup> .

٥ - أوراد وأدعية بالعربية على ن��ط تلك التي ، كانت تعرف بد «كتب الساعات» في المصوّر الوسطي<sup>(١٧)</sup> ، ويطلق عليها السهوردي اسم الواردات والتقدیسات .

إن هذا الإنتاج ، مقتولناً بالشرح المتعدد الذي كُتِبَ عليه في مدى القرون السبعة الماضية ، هو ما يكُون مصدر عقائد المدرسة الإشراقية . وإنها ثروة طائلة للحكمة ، تختوي على رموز كثيرة مستمدّة من شئ المذاهب بما في ذلك الزرادشتية والفينياغورية والأفلاطونية والهرمسية أضيفت إلى رموز الإسلام . فمصادر نظريات السهوردي متعددة حقاً . فهو لم يكن ليتردد في أن يدخل في تركيب نظرته الكلية كل ما كان يقع عليه من العناصر التجانسة في المذاهب الدينية الأخرى . ومع ذلك فالعالم عنده بالطبع عالم إسلامي قد تظهر على آفاقه رموز معينة ، ترقى إلى ما قبل الإسلام ، كما كانت «الكاتدرائية» الكونية عند دانتي عالماً مسبحاً تشاهد فيه بعض الزخرفات الإسلامية والاسكتندرانية المعينة .

## مصادره حكمة الإشراق

إن المصادر التي استمد منها السهروردي العناصر التي ركّب منها حكمته الإشرافية تتألف أولاً وبصورة رئيسية من التصوف ، وخاصة مؤلفات الحلاج ، والغزالى ، الذي كان لكتابه «مشكاة الأنوار» تأثير مباشر على العلاقة بين النور والإمام ، كما فيهما السهروردي ، وتشتمل أيضاً على الفلسفة المشائية الإسلامية كما ترد عند ابن سينا خاصة<sup>(١٧)</sup> . وإن كان السهروردي قد انتقدها بعض الشيء إلا أنه اعتبرها أساساً ضرورياً لفهم عقائد الإشراق . أمّا بخصوص مصادر ما قبل الإسلام ، فقد اعتمد كل الاعتماد على الفيٹاغورية والأفلاطونية وعلى المرميّة كما نشأت في الإسكندرية ثم حفظت وروجت في ما بعد في الشرق الأدنى على يد صابئة حران الذين كانوا يعتبرون المجموعة المرميّة<sup>(١٨)</sup> بمثابة كتاب سماوي لهم .

و فوق هذه المصادر اليونانية ومصادر «البحر الأبيض المتوسط» وعلاوة عليها ، التفت السهروردي نحو الحكمة الإيرانية القديمة . فحاول أن يبعث عقائدها من جديد ، واعتبر حكماءها الورثة المباشرين للحكمة كما نزلت قبل الطوفان على النبي إدريس أو ، أخنوح (أيتونغ بالعبرية) ، الذي عده المؤلفون المسلمين عبارة عن هرمس . فاعتمد على الزرادشتيّة في استعمال رموز النور والظلمة خاصة وفي علم الملائكة الذي عول فيه على اصطلاحاتها تعويلاً شديداً . إلا أن السهروردي قد أشار بوضوح إلى أنه ليس ثانياً بحال من الأحوال ، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية

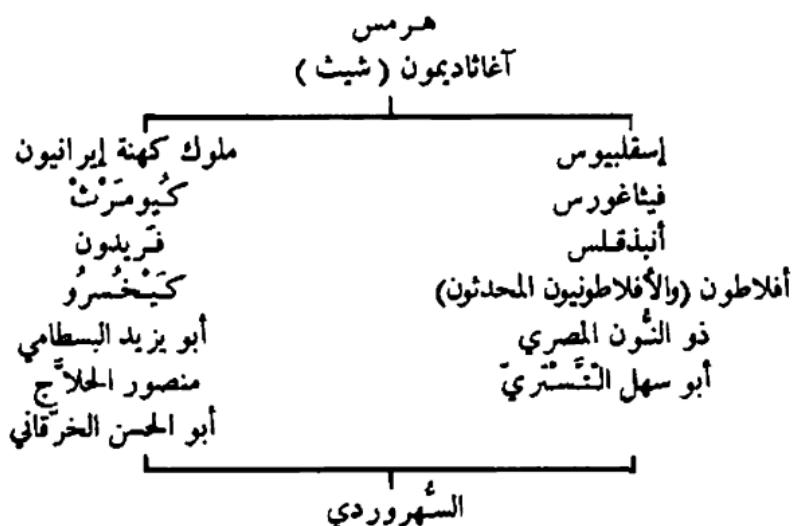
للزَّادُ شَتَّيْنِ . بل على العكس ، اعتبر نفسه متميّزاً إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد « الباطنية » القائمة على وحدة المبدأ الإلهي ، وأصحاب سُنة سرية في صلب المجتمع الزَّادُ شَتَّيْ ، أو كما قال بعبارته :

« وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماً (١٩٩) فضلاً غير مشبّهة المجروس ، قد أحينا حكمتهم التورية الشريفة ، التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله ، في الكتاب المسمى بمحكمة الإشراق . وما سُبُّقت إلى مثله » (٢٠٠) .

ولكن لا يتقدرون إلى الذهن أن السُّهُورُودي في اعتقاده هذا على هذا العدد من المصادر المختلفة ، كان يرمي إلى شيء من الانتقائية . فالسُّهُورُودي يعتبر نفسه الموفق بين ما يدعوه بالحكمة الدُّينيَّة ، وبين الحكمة العتيقة . لقد كان يؤمن بأن هذه الحكمة كُلية وخلدة ، هذه الحكمة التي تجلت في أشكال مختلفة بين القدماء من هنود وفرس ، من بابليين ومصريين ، ثم بين اليونان حتى زمان أرسطو ، الذي لم يعتبر السُّهُورُودي بداية الفلسفة عند اليونان ، بل بالأحرى نهايتها ، وهو الذي ختم هذا التراث الحكمي بأن قصره على جانب العقل (٢٠١) .

إنَّ تصور السُّهُورُودي لتاريخ الفلسفة لعل درجة كبيرة من الأهمية في حد ذاته ، فهو يحيط اللام عن جانب أساسي من حكمة الإشراق . فالحكمة في اعتقاد السُّهُورُودي وكثير من مؤلفي المصور الوسطى قد أنزلها الباري على الإنسان عن طريق إدريس النبي أو هرمس ، الذي اعتبر على هذا الوجه مدى العصور الوسطى في الشرق وفي بعض مدارس معينة في الغرب مؤسساً للفلسفة والعلوم . ثم تفرعت الحكمة إلى فرعين ، امتد أحدهما إلى فارس والآخر إلى مصر ، ومن مصر امتد إلى اليونان ؛ وأخيراً ، دخلت عن طريق هذين المصادرين وعلى الخصوص فارس واليونان في ترسيب الحضارة الإسلامية . والحق أن السُّهُورُودي كان ينظر إلى أسلافه

المواشرين في العالم الإسلامي ، لا على أنهم فلاسفة أعلام ، وإنما عدمهم في باكورة المتصوفين . وهو يصف حلماً رأى فيه مؤلف «أنثولوجيا» الذي تصور أنه أرسطرو مع أنه في الحقيقة أفلوطين ، فسأله عما إذا كان المشائيون كالفارابي وابن سينا فلاسفة حقيقين في الإسلام ، فأجابه أرسطرو : «لا ، ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته . ثم كنت أعدُّ جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما ، فكانه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً»<sup>(٢١)</sup> . ويمكن تلخيص رأي السهروردي في انتقال هذه الحكمة الكلية عن طريق سلسلة من الحكماء القدامى . كان بعضهم حكماء وملوكاً أسطوريين إيرانيين ، كما يلي :



وعلى هذا ، فإن شيخ الإشراق يعتبر نفسه المركز الذي يلتقي عندة مرة أخرى فرعاً الحكمة ، اللذان كانا قد انبثقاً عن نفس المصدر في زمان ما . ولهذا ، فقد حاول التوفيق بين حكمة زرادشت

وأفلاطون ؛ كما حاول ذلك جميسوس بلتون Gemistos Plethon في الحضارة البيزنطية المجاورة بعد ذلك بثلاثة قرون ، على الرغم من أن الأثر والأهمية اللاحظين كانوا بالنسبة إلى الرجلين بطبيعة الحال مُساوين تماماً .

## معنى الإشراق

لقد اختلف المسلمون مؤرخين وفلاسفة ، في نظرتهم إلى هذا الشكل من المعرفة المعنى بالإشراق ، الذي أبدعه السهروردي نتيجةً لتوحيد فرعى المعرفة . فالحرجاني في « كتاب التعريفات » الشهير ، يدعو الإشراقيين « فلاسفة أستاذهم أفلاطون » ، في حين يدعوهم عبد الرزاق الكاشاني في شرحه على « فصوص الحكم » لأن عربى أتباع شيت ، الذي يعتبر في المصادر الإسلامية مؤسس النقابات الحرفية الذي بدأت التعاليم السرية هذه النقابات على يده وكانت ترتبط مباشرة بالمرمية . أما ابن وحشية ، أول مؤلف في العالم الإسلامي استعمل كلمة إشراق في ما نعلم ، فكان الإشراقيون في نظره ، طبقة من الكهنة المصريين كانوا أبناء أخت هرمس <sup>(٢٢)</sup> . وهكذا تبيّن من هذه التعريفات ، أنهم جميعاً يربطون حكمـة الإشراق بما قبل الفترة الأرسطو طالية ، أي قبل أن تصبح الفلسفة عقلية ؛ وحينما كان الحدس العقلي لا يزال أفضل الطرق لاكتساب المعرفة . ويأخذ السهروردي نفسه بتعريف مشابه لحكمـة الإشراق : « وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتاباً على طريقة المشائين ولخصـت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم « بالتلويحات اللوجية والمرشبة » المشتمل على قواعد كبيرة ولخصـت فيها قواعده مع صغر حجمه ؛ ودونه « اللوحات » . وصنفت غيرهما ، ومنها ما رتبته في أيام الصبا . وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضـبط

وأقل إنعاباً في التحصيل ، ولم يحصل لي أولاً بالتفكير ، بل كان حصوله بأمر آخر . ثم طلت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ، ما كان يُشككني فيه مشكل .

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يُبَيِّنُ عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق إمام الحكماء ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله في زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظاماء الحكماء وأساطين الحكمة مثلٌ انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما . وكلمات الأولين مرموزة وما رد عليهم ؛ وإن كان متوجهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا ردٌ على الرمز . وعلى هذا يُبَيِّنُ قاعدة الشرق في النور والظلمة ، التي كانت طريقة حكماء الفرس ، مثل جاماسف وفرشاوشت وبوزرجميهر ومن قبلهم <sup>(٤٣)</sup> .

## طبقات الراغبين في الحلم

يتضح جلياً ما سبق من كلمات السهروردي أن حكمة الإشراق قائمة على كل من الاستدلال البحتى والخدس العقلى ، كل من التمرس الرسمى للعقل وتطهير النفس . والواقع أن السهروردي يقسم مراتب الباحثين عن المعرفة ، تبعاً لتكامل إحدى هاتين المذكىتين أو كليتهما فيما بينهم ؛ فهم في عرفه أربع طبقات<sup>(٢٤)</sup> :

١ - طلبة بدأوا يحسونقطماً للمعرفة ، وبالتالي أقدموا على البحث عنها .

٢ - طلبة اكتسبوا المعرفة الشكلية وأتموا الفلسفة الاستدلالية ، ولكنهم بقوا غرباء عن العرفان . والسهروردي بعد الفارابي وأبن سينا من هذه الطبقة .

٣ - طلبة لم يقنعوا بالأشكال المعرفة الاستدلالية على الإطلاق ، ولكنهم طهروا أنفسهم حتى بلغوا درجة الخدس العقلى والإشراق الباطنى كالخلاج والبساطى والتسترى .

٤ - طلبة أتموا الفلسفة الاستدلالية ، كما أدركوا مرحلة الإشراق أو العرفان . وهو يدرج في هذه الطبقة ، التي يُطلق على أفرادها لقب « حكيم متأله » ، فيثاغورس وأفلاطون ، كما يدرج نفسه شخصياً في عددها في العالم الإسلامي<sup>(٢٥)</sup> .

وفوق هذه الطبقات ، يأتي الملا السماوى غير المنظور من الكائنات الروحانية ، التي يقف على رأسها القطب أو الإمام ، الذى يقوم سائر أفراد الملا الروحاني بدور الوكلاء بالنسبة اليه . وهذه

الكائنات الروحانية بدورها هي الوسائل التي تتلقى أرواح الناس  
الإشراف بواسطتها ؛ فتصبح في النهاية مرتبطة بالقطب .

## الرمزيّة الجغرافيّة

قبل أن نخلل العناصر المختلفة لحكمة الإشراق هذه ، التي تحصل عن تراوّج الاستدلال والخدس ، هنا ، كلمة يجب أن تقال عن لفظة «إشراق» ذاتها وعن الرمزية الجغرافية المرتبطة بها . فكما رأينا في الفصل الأول ترتبط هذه الكلمة في العربية ، بكل من الشرق ، وعالم النور أو التنور . وعلى هذا المعنى المزدوج ورمزية الجهات الكامنة فيه يبني السهروري وصفه التشريمي للكون ؛ كما فعل ابن سينا بدقة أقل من قبله . فالجغرافيا (المقدسة) التي تقوم العقيدة الإشراقية عليها ، تُحول بعد الأفقى المتند من الشرق إلى الغرب ، إلى بعد عمودي ، بمعنى أن الشرق عبارة عن عالم النور المحسن أو عالم الملائكة المجرد من كل ظلام أو مادة ، فهو محجوب عن العيون البشرية إذا . كما يقصد بالغرب عالم الظلام أو المادة ، وبالغرب الأوسط السماوات المرئية حيث يمترج النور بشيء من الظلمة . وهكذا يتحول اتجاه الشرق والغرب أفقياً في اتجاه عمودي ، بمعنى أن الغرب يعتبر بمثابة هذا الوجود الأرضي الذي غلت عليه المادة ، وأن الغرب الأوسط هو السماوات الفلكية ، والشرق الحقيقي هو ما وراء السماء المرئية وما فوقها ، فكان إذا محجوباً عن الأ بصار البشرية . وبناء عليه ، فالحد الفاصل بين المشرق والمغرب ليس فلك القمر ، كما هي الحال في الفلسفة الأرسطوطالية ، بل هو سماء الكواكب الثابتة ، أو المحرك الذي لا يتحرك . فالآفلاك التي يدرسها عالم الهيئة لا تخرج عن كونها جزءاً من الغرب إذا ، وإن كانت تمثل جزءاً أثنياً منه ؛

فهي أقرب إلى عالم الأنوار إلا أنها مع ذلك ممتوجة بال المادة، لذا كانت عارية عن الكمال الذي هو وقف على الشرق ، الخاص بالجواهر الملكية الخالصة . أضعف إلى ذلك أنه ليس هناك تمييز حاسم بين مناطق ما تحت القمر وبين السماوات ، كما هو في النظام الأرسطي .

يتوجب علينا أن نفهم لغة السهور والردي عندما يتحدث عن المشرق والمغرب أو شروق الشمس وغروبها على أساس هذه النظرة إلى جغرافية الكون . وفي إطار هذه النظرة تجري أحداث معظم تمثيلياته الرمزية ، وخاصة « قصة الغربة الغربية » ، التي رمز فيها إلى هبوط الإنسان إلى العالم المادي بتفيه إلى المغرب ، أي بسقوطه في بر مدينة القيروان الواقعة في المغرب الأقصى للعالم الإسلامي ، بينما اعتبر اليمن موطنَه الأول الذي غادره والذي يأمل العودة إليه ، وهو البلد الذي يقع على الجهة اليمنى ، فكان رمزاً لشَرقَ الأنوار التي أقامت فيه النفس كجواهر ملكي قبل الانفصال والهبوط إلى عالم المادة<sup>(٢٦)</sup> .

## حكمة الإشراق ومبادئها الأساسية

ليس هناك مصدر نرجع إليه إذا أردنا فهم المبادئ الأساسية للمدرسة الإشراقية أفضل من كتاب «حكمة الإشراق» نفسه ، الذي ستحل محتوياته باختصار الآن . ألف السهروردي هذا الكتاب الذي يعتبر من حيث الأسلوب الأدبي واحداً من أبرز الكتب في بابه سنة ٥٣٢ (١١٨٦) ، في مدة لا تتجاوز بضعة أشهر . فقد هبط عليه فجأة عن طريق روح القدس ، وعلى حد قول السهروردي نفسه: «في وقت كانت السيارات السبعة مقرنة في برج الميزان». ويدل أسلوبه على أنه كتب على عجل وأنه جاء عفواً الخطير ، فجاء مظهراً للعصرية الأدبية للكاتب ، الذي تحلى جمالاً أسلوبه وجزالته في آثاره العربية والفارسية على حد سواء .

إن «حكمة الإشراق» لا يجري على السنة المألفة في التقسيم إلى منطق فريقيات فطبيعتيات فلسفيات ، مع أن قسم الرياضيات قد يختلف أحياناً كما هي الحال في معظم النصوص الفلسفية العربية الأخرى كـ «الشفاء» وـ «التجاة» لابن سينا والمؤلفات التعليمية الثلاثة الكبرى الأخرى للسهروردي . فهذا النص المهم لحكمة الإشراق يشتمل على مقدمة وجزئين ، ويتندىء بالمنطق وينتهي بالوحدة والوجود الروحيين .

### ١ - نقد الفلسفة المشائبة

يشرح السهروردي في المقدمة كيفية تأليف الكتاب وما هي طبيعته وما هو المدف من ورائه . وبعد أن يعرف مدلول الكتاب

العام على هذا النحو ، يفرد القسم الأول للبحث في المتنق على طريقة أرسطو وفُرْفُوريوس ، دون أن يسلم به جملة ، بل هو يكرس الفصل الثاني من القسم الأول لتحليل شامل لبعض نواح الفلسفة الأرسطوطالية ، بما فيها المتنق . وهنا ينتقد الحد الأرسطوطاليسي ويعتبره تخصيل حاصل ويحصر الأعراض التسعة في أربعة هي : النسبة ، الكيف ، الكلم ، الحركة .

أما بخصوص نقهء العام لأرسطو والشائين المسلمين ، فهو يهاجم بعض الآراء الأساسية في فلسفتهم ليمهذ بذلك لوضع عقائده الإشراقية الخاصة . وعمل سبيل المثال ، لا يقبل رأي ابن سينا والأرسطوطاليين الآخرين أن الوجود هو الأصل ، وأن الماهية تتوقف في تتحققها على الوجود . فالسهروردي يرى (على الأقل بحسب التفسير السادس لأقواله) ، أن ماهية الشيء هي التي تتصف بالحقيقة ، وأنها أصلية ؛ بينما الوجود يلعب دوراً ثانويًا هو دور العرض المضاف إلى الماهية . هذا الرأي الذي يطلق عليه اسم « أصلية الماهية » ، على الرغم من أن الميرداماد سلم به في ما بعد ، كان موضع انتقاد شديد من قبل ملاً صدرا ، الذي أول حكمة الإشراق كلها على أساس مبدأ « أصلية الوجود » ، وأحل ميتافيزيقا الوجود محل ميتافيزيقا الماهية السهروردية <sup>(٢٧)</sup> .

وينتقد السهروردي أرسطو بشدة أيضاً ، لأنه رفض التسليم ، على غرار أستاذة ، بعلم الأنواع الأصلية أو « المثل الأفلاطونية » ، ولأنه جرد الأشياء في الدرجات العليا من الوجود من كل حقيقة . كما أنه يرد التعريف الأرسطوطاليسي للمكان ، مفضلاً مفهوماً قريباً من مفهوم أفلاطون .

ويعدل السهروردي النظام الأرسطوطاليسي برد أحد مبادئه الأساسية ؛ وهو الإعتماد بالصورة والمادة ، الذي يعتبر العمود الفقري للفلسفة الطبيعية عند الشائين ، فالعالم لدى السهروردي والمدرسة الإشراقية عامة ، يتالف من درجات من التور والظلمة التي هي عبارة عن انعدام

النور . فالأجسام ، من حيث ناحيتها المادية ، ليست أكثر من هذه الظلمة أو الحجاب الذي يحول دون نفاذ النور . أما بخصوص الصورة الأرسطية ، فهو يعتبرها بمثابة الملائكة الذي يسهر على كل شيء ويحفظه ، أي النور الذي يحتوي عليه كل جسم ، وبمحكمه يوجد .

ويعرض شيخ الإشراق أيضاً على دليل المشائين على خلود النفس لكونه ضعيفاً جداً ، ويتناول في الواقع مسألة دراسة النفس من وجهة نظر مختلفة ؛ فعلى حين يهتم الفلسفة الأرسطوطاليسيون بالدرجة الأولى بتعريف قوى النفس المختلفة ، يهتم السهروردي باثباتات الأصل السماوي للنفس ونعامة وضعها الحاضر ، ومن ثم بالبحث عن طريق لانعتاقها من سجنها الأرضي أو « منهاها الغربي » حتى تعود مرة أخرى إلى موطنها الأصلي . وهناك فقط يمكنها أن تجد السعادة والسلام .

وأخيراً ، لا مندوبة من الإشارة إلى انتقاد السهروردي لنظرية الرؤيةتين كائناً راجحين في القرون الوسطى . فقد التزم الأرسطوطاليسيون على وجه العموم بالرأي القائل بأنه عند حدوث الإبصار يقع النور المنبعث من المرئي على إنسان العين ، ومنه ينتقل إلى الحس المشترك وأخيراً إلى النفس ، التي ترى الشيء على هذا الوجه . أما الرياضيون فقد التزموا بنظرية مضادة تقول بأنه عند حدوث الإبصار يخرج من العين مخروط من النور رأسه في العين وقاعدته على الشيء المرئي . والسهروردي في رد هاتين النظريتين ، يربط الحركة المادية للرؤية بالإشراق الذي تشرك فيه جميع أشكال المعرفة ؛ فالإنسان يستطيع أن يبصر الشيء المفهوم فقط . وفي مثل هذه الحالة ، تحيط نفس الرائي بالشيء وتتألق بنوره . إن فعل الإشراق هذا ، هو ما يطلق عليه اسم الإبصار . وعلى هذا ، فالرؤية المادية نفسها تشرك في الطبيعة الإشراقية لكل معرفة .

وبعد أن يفرغ السهروردي من هذه الجوانب من الفلسفة المشائنة وبعض الجوانب الأخرى ، يتطرق في القسم الثاني من الكتاب إلى شرح أصول حكمة الإشراق نفسها . فيقسم هذا القسم إلى عدة فصول تتناول

على التوالي : معنى النور ودرجاته المختلفة وعلم الوجود القائم على رمزية صوتية ومراتب العالم الملكي أو علم الملائكة فالفيزياء فعلم النفس وأخيراً ، المسائل المرتبطة بالمعاد والإتحاد الروحاني .

## نور الأنوار وعلم الوجود

إن الوجود بأسره ، عند السهروردي ، ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته . فهو لا يحتاج إلى تعريف ، لأن المرء إنما يعرف الغامض بالواضح ، وليس هناك أوضح أو أجيل من النور . وعليه ، فليس ثمة ما يمكن تعريفه به . والحقيقة ، أن جميع الأشياء تتضمن بفضلها ، لذا يجب أن يعرف كل شيء تبعاً له . والنور المحسوس ، الذي يطلق عليه السهروردي اسم «نور الأنوار» ، هو الذات الإلهية ، التي يبهر سناها الأ بصار لنورانيتها وشذتها . والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله ؛ ما دام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة فحسب . هذا ، أو بعبارة السهروردي نفسه : «إن ذات النور المطلق الأول ، الله ، يفيض إشراقاً دائمًا به يتجلّى ويوجد الأشياء جمياً ، وبواسطة أشعته يمدّها بالحياة . إن كل شيء في العالم ناشئ عن نور ذاته ، وكل الجمال والكمال منحة إحسانه . والحصول على هذا الإشراق هو النجاة»<sup>(٢٨)</sup> .

وبناء عليه ، فالمرتبة الوجودية بجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألفها بذاتها . ويشير السهروردي إلى عدة طرق يمكن بواسطتها تمييز طبقات العالم المختلفة . وعلى سبيل المثال ، فإن الإنسان يستطيع أن يتأمل في جميع الأشياء من وجهة نظر ما إذا كانت نوراً أو ظلاماً . فإن كانت نوراً ، فهي إما أن تكون قائمة بذاتها ، فتسمى حينذاك نوراً مجرداً ، أو تكون متوقفة على شيء فتسمى نوراً عرضياً . وعلى الوجه نفسه ، إما أن تكون

الظلمة موجودة بذاتها فتسمى غسقاً، أو متوقفة على شيء آخر وتسمى حينذاك هيبة .

ويتناول السهروردي أيضاً تقسيم الموجودات ، بناء على مدى إدراكها وشعورها . فالموجود ، إما أن يكون مدركاً لوجوده أو غافلاً عنه . فإن كان مدركاً ، فإدراكه ، إما أن يقوم في ذاته ، كما هو الحال بالنسبة إلى النور الأعلى أو الله والملائكة والنفس الإنسانية والأنواع الأصلية ، أو يكون متوقفاً على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار . وكذلك ، إذا كان الموجود غافلاً عن نفسه ، فلما أن يكون قائماً بنفسه ، فيكون ظلمة ، كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية ، أو يوجد بواسطة موجود آخر ، كما في الألوان والروائح . وعلى هذا الوجه ، تباين مراحل النظام الكوني المختلفة بعضها عن بعض . وأخيراً ، فإن مقياس التفرقة هو درجة النور التي يختص بها كل شيء ، والتي هي بمثابة المعرفة والإدراك أيضاً . وعليه ، فالكون يصدر عن النور الأعلى دون أن يكون هناك اتصال جوهري أو مادي بين الإثنين . زد على ذلك أن نور الأنوار له خليفته المباشر في كل منطقة . مثال ذلك الشمس في السماء ، والنار بين العناصر ، ثم نور العظمة أو «نور الإسفهاني» في نفس الإنسان ، حتى لتسجل مظاهره سبحانه في كل مكان وتشهد جميع الأشياء بحضوره .

## الملائكة

يحتل علم الملائكة ، الذي يرتبط بهذه السلسلة الطويلة من الأنوار أو الجواهر الملكية الواقعة بين هذا العالم المظلم والنور الأعلى ، مركزاً رئيسياً في العقيدة الإشراقية . فالملاك هو في الوقت نفسه حارس هذا العالم والوسيلة للمعرفة والموجود الذي يحاول الإنسان أن يتثنّى به ويسعى وراءه في هذه الحياة الأرضية <sup>(٢٩)</sup> .

ويبنّا يعتمد السهروري إلى حد كبير على علم الملائكة المذكى في بيان درجات الملائكة المختلفة ويستخدم المصطلحاته التي بقيت حتى يومنا هذا جزءاً من التقويم الإيراني <sup>(٣٠)</sup> في تسميه للأنوار الملائكية المتنوعة ، يستفيد كذلك من المصطلحات الإسلامية المتعارفة المستنبطة من القرآن <sup>(٣١)</sup> . إن البحمال وهيئته الملائكة هما ما يتألق في عالم الإشراق وما يبهر عيون كل من توخي التعلّم إليه .

ولا يحدّد السهروري عدد الملائكة بحيث تطابق عدد الأفلاك المرئية كما فعل الفارابي وأبن سينا . ولا يقتصر درجاتها من الحرية على وجوه التعقل الثلاثة التي أحصاها المشائخون <sup>(٣٢)</sup> .

فالواقع ، أنه يستند أسلوافه لتحديدتهم الملايين على هذا الوجه . فعدد الملائكة لدى السهروري مساوٍ ، لا للأفلاك العشرة التي وصفها علم الفلك في المصور الوسطى ، وإنما لمدد الكواكب الثلاثة . أي أنها عملياً لا تختص فتعدادها يستعصي على مداركتنا . والطرق التي بها يتلقى الملائكة القبيض الإلهي والتي عنها يصل الإشراق إليهم ليست مقصورة على شكل منعقدٍ واحدٍ متصورٍ من قبل .

إن الملا الأعلى لدى السهروردي يقع في نظامين : طولي وعرضي . وعلى رأس النظام الطولي يقف الملائكة المقربون وأعلامهم يسمى بكل من الاسمين : بهمن (فُوْهُمِنْ المزدكي ) ، والنور الأعظم أو النور الأقرب (٣٣) . وهذا الملك المقرب الأعلى يوجد الملك المقرب الأدنى له ، الذي يتلقى الفيض عنه كما يتلقاه عن نور الأنوار أيضاً . وينتقل هذا الفيض بالتألي إلى من يليه ، حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب كل من أفراده بالنور القاهر . ويطلق على هذا النظام أيضاً ، اسم عالم الأممات (٣٤) ؛ ما دامت جميع الأشياء في العالم متولدة منه ، وما دام لكل عضو من أعضائه صفة الظهر بالنسبة للأدنى ، وللأدنى صفة المحبة للأعلى . وكل نور «برزخ» بين النورين الأعلى والأدنى (٣٥) ؛ فهو يؤدي دور الحجاب الذي يخفى نور الطبقة العليا ويظهره في وقت واحد . فيختفي بمعنى أنه لا ينتقل بكمال شدته ، ويُظهره بأن يسمع لقدر معين من الإنتشار أو الإشعاع بالغناز من خلاله ليتمكن العضو الأدنى التالي في السلسلة من الظهور إلى حيز الوجود .

وعن جانب الذكرى في هذا الملا الأعلى – يعني ناحية السلطة والمراقبة – ينجم النظام العرضي للملائكة ، الذي يقابل عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية . وأفراد هذا النظام لا تولد بعضها بعضاً ، كما هو الحال في النظام الطولي ، بل على العكس ، إنها توجد جنباً إلى جنب . إن كل شيء في العالم الظاهر «طلسم» أو «صَنَمْ لأحد الأنواع هذه» ، «محتواً» على تأثيره الملائكي الخاص . ولذلك فإن السهروردي يطلق على هذه المثل اسم أرباب الأنواع أو أرباب الطلسم ؛ ما دام كل منها قاهراً لنوع خاص ، هو النوع السماوي والمثال الأفلاطوني بالنسبة إليه . وهنا يستفيد السهروردي استفادة كليلة من أسماء «إمساقيـان المزداـكـين» في تسمية نماذج الأنواع المختلفة . وعلى سبيل المثال : فإنه يسمى نموذج الماء خُرداد ، والمعادن شهـريـور ، والنباتات مُرـداد ، والنار أرـديـهـشت . فكل من هذه الأشياء تحت

سيطرة الملائكة العرضي الخاص ، يتصرف كطليس له . وعلى هذا الوجه ، يوحّد السهروردي بين المثل الأفلاطونية وبين القوى المتنقلة لأهُورَ أمْزَدَا في الزرادشتية .

وهكذا ، فإن هدين النظامين اللذين سبق ذكرهما ، لا يزالان فوق العالم الظاهر . أما الآن ، فعن جانب الأنوثة للنظام الطولي للملائكة المقربين ، الذي هو مظهر جبهم وولائهم للتورانية والإشراق ، تنجُم الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية الأخرى . وعليه ، فالسماءات الظاهرة تجسيد للجوامِر الملائكة ؛ ويمكن اعتبارها في الحقيقة تبلوراً للناحية «العدمية» في الملائكة المقربين ، أو حرماتها ، أو انفصalam عن نور الأنوار ، الذي يمكن أن يعتبر حقاً مطلقاً دون سواه ؛ وعليه كان بريئاً من أي نوع من أنواع التقص .

وأخيراً ، ينشأ عن النظام العرضي للملائكة نظام ملائكي أوسط ، من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة . وتسمى أعضاء هذا النظام الوسطى ، «الأنوار المدبّرة» ، وأحياناً ، الأنوار «السفهُبَدِية» . وقد أطلق هذا الاسم خصيصاً على أولئك الملائكة الذين يحكمون النفس الإنسانية ، فهذه الملائكة تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتخرس جميع الكائنات الأرضية من معادن ونباتات وحيوانات وأنساب .

وبالنسبة إلى الإنسان ، فشمة نور اسفهُبَدِي في صلب كل نفس يتحكم في كل أفعالها . أما بالنسبة إلى النوع الإنساني بحملته ، فإن جبرائيل هو ملاكمها ؛ فهو «رب النوع الإنساني» الذي يعتبره السهروردي عبارة عن الروح القدس وروح النبي محمد عليه الصلاة والسلام وعن طاقة الوحي أيضاً ، ما دام جبرائيل هو الموحي الأعلى لكل معرفة <sup>(٣٦)</sup> .

وبالإضافة إلى أن للجنس البشري ملائكة الحارس ، فإن للإنسان حارسه الخاص المقيم في عالم الملائكة . فالسهروردي يرى أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لنزولها إلى حيز البدن . ولدى

دخولها إلى البدن انقسمت النفس أو الجوهر الباطني الذي هو نواتها الملائكية غير المادية إلى قسمين ، قسم يقي في السماء وقسم نزل إلى سجن البدن أو «قلعته» . ولذلك كانت النفس الإنسانية دائمة العاسة في هذه الدنيا . فهي تبحث بالفعل عن نفسها الآخر ، عن «توأمها» السماوي ، ولن نظفر بالغبطة والسعادة الأخيرة إلا إذا اتحدت بنصفها الملائكي واستعادت موطنها السماوي . فتحقيق الكمال الإنساني إذاً يمكن في اتحاد الإنسان مرة أخرى بذاته الروحانية أو بنموذجه الملائكي ، الذي هو «ذاته» الحقيقة ، التي ينبغي أن يبلغها إذا أراد أن «يكون» حقيقة ، أي إن عليه أن يصير ما هو حقيقة . ولن يتحقق السلام أو يضع حداً لبيانه على وجهه كطفل ضائع في مناهة الكون ، حتى يتتحد من جديد مع ملائكة الحراس ، الذي هو «ذاته» الحقيقة<sup>(٣٧)</sup> .

دراسة الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله عقديم متفاوتة . فال أجسام تحكمها الأفلاك ، والأفلاك النفوس ، والنفوس طبقات الملائكة المختلفة ، والملائكة يحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم .

ومن اختلاط العناصر ، تنشأ الموجودات الأرضية الثلاثة ، التي يُولِّف كل عضو من أعضائها طلسمًا ملائكة معين . ففي عالم المعادن مثلاً نجد أن للذهب والجواهر لمعانًا خاصًا ، كما أن لها تأثيرًا على نفس الإنسان هو عبارة عن توفير السرور والسعادة لها ، لأن النور فيها مشابه للنور الذي تحتويه النفس الإنسانية . وكذلك الحال بالنسبة إلى النباتات والحيوانات . فالنور الملائكي قاهر يتحكم في أفعال كل نوع .

وبنهاية السهروردي نهج ابن سينا والمشائين الآخرين بدقة في تعداد قوى النفس النباتية والحيوانية <sup>(٣٩)</sup> . فالنفس النباتية لدى شيخ الإشراق تملك القوى الأساسية الثلاث : الغاذية والنامية والمولدة . والغاذية بدورها عبارة عن أربع قوى هي الجاذبة والمساكة والماضمة والدافعة . والنفس الحيوانية تملك علاوة على ذلك قوى الحركة ، وهي عبارة عن الرغبة والغضب والشهوة ؛ وهي الميزات الخاصة للنفس الحيوانية . ولكن هذه القوى ، سواء في النفوس النباتية أو الحيوانية ، عبارة عن مجرد مظاهر للنور الملائكي الكامن في كل نوع ؛ ويجب أن تدرك أفعالها من حيث نسبتها إلى ذلك النور .

والإنسان ، الذي يعتبر أكمل أنواع الحيوان ، يملك بالإضافة إلى هذه القوى المذكورة والحواس الخمس الظاهرة التي يشارك معه فيها بعض الحيوانات العليا خمس حواس باطنية ، توصل الإنطباعات المتلقاة من العالم الخارجي إلى النور الإسفهنهي الكامن في داخله . وبعد السهروردي من هذه الحواس الخمس : الحس المشترك والواهمة والذركة والمتخلبة <sup>(٤٠)</sup> والحافظة ؛ تُوجها جميعاً النفس الناطقة ، التي هي أخيراً نفس النور الإسفهنهي ، ذلك القبس من النور

الملاتكي الذي أصبح سجينًا في قلعة البدن إلى حد نسيت معه موطنها الأول . الواقع ، أن السهروردي والإشراقيين لم يكونوا مهتمين باحصاء القوى النفسية بقدر اهتمامهم بعرض الحالة المثيرة للشفقة التي آلت إليها النفس ، وطريقة الذكر والتذكرة التي تجحب معاناتها من أجل تذكر الوطن الذي فقدته ، فتحاول إذ ذاك استرجاعه مرة أخرى .

## المعاد والاتحاد الروحاني

يدور القسم الأخير من «حكمة الإشراق» على مسألة المعاد الروحاني ومال النفس بعد الموت . فالسهروردي يرسم معالم الطريق الذي تستطيع النفس من خلاله أن تتحرر من قيودها المادية وهي بعد رهينة الجسد ، وتنعم بأشراق النور الملائكي ، وهو ما ينبغي أن يكون الصالحة المنشودة للناس جميعاً . فكل نفس ، بغض النظر عن درجتها من الكمال ، تندى النور الأعلى في كل برءة من جوانها ؛ حتى ولو كانت غافلة بذاتها عن الموضوع الأصيل لشنданها هذا . فالفرح والغبطة ينجمان عن الإستنارة بالنور السماوي حتى ، إن السهروردي يذهب إلى اثبات أن الإنسان الذي لم يدق فرحة الإستنارة بالأنوار القاهرة ، لا يدرى ولو معنى الغبطة في الحقيقة <sup>(٤١)</sup> . فجميع أفراد الحياة الجزئية العابرة ، ليست إلا انعكاسات لفرح الإشراق والعرفان .

وتتوقف حالة النفس بعد الموت على درجة الصفاء والمعرفة التي أحرزتها في هذه الحياة . وهناك على هذا الأساس من التفرقة ثلاث طبقات للنفس : نفس أولئك الذين حققوا قسطاً من الصفاء في هذه الحياة وهم السعداء ؛ وأولئك الذين أظلمت أرواحهم بالشر والجهل ، وهم الأشقياء ؛ وأخيراً ، أولئك الذين فازوا بالقداسة والإشراق في هذه الحياة ، وهم الحكماء المتألهون . فاما نفوس أفراد الفتنة الأولى ، فترحل بعد الموت الى عالم الأنواع الأصلية حيث تتمتع بالأصوات والملائقات والروائع التي ليست نظائرها الأرضية إلا ظللاً لها . وأما

نفوس أبناء الفئة الثانية ، فترحل إلى عالم الصور المعلقة ، وهو متاهة الخيال الكوني ، والعالم المظلم للقوى الشريرة والجهن .

وأما نفوس العارفين والأولياء ، فتصعد بعد مفارقتها للبدن إلى ما فوق العالم الملائكي لتسعد بنعيم قربها من النور الأعلى<sup>(٤٢)</sup> .

أما حالة النفس بعد الموت وما إذا كانت تعاني ألمًا أو تنعم بالسعادة فتتوقف على كل من صفاتها وكاملها ، أي استكمال إمكانياتها عن طريق التحقيق والمعرفة . فالنفس الصافية الكاملة ، أو على الأقل التي تتمتع بإحدى هاتين الصفتين ، لا يطول عذابها لانفصامها عن العالم ، معشوق الكثرة الساحقة من النام في هذه الحياة . أما النفس المدنسة والناقصة أو الباهلة ، فهي التي تقاسي عذاباً دائمًا لأنفصامها عن العالم فقط . ومن ثم ، يقترح شيخ الإشراق على الإنسان ، أن يكون مدركاً للحظات التفيسة في حياته المعطاة له ، فيقضيها في تطهير نفسه حتى تصبح كالملاك شبيهة بمنزوجها السماوي .

## أهمية القصص الرمزية

إن تحليل العقائد الأساسية للحكمة الإلهية الإشراقية، كما جاءت في حكمة الإشراق ، يلقي الضوء على الناحية التعليمية في كتابات السهروردي ، التي تتجلى الحقيقة الإلهية فيها بشكل موضوعي . إلا أن علينا حتى نحصل على الصورة الكاملة لرسالة السهروردي والمدى الكلي لكتاباته ، أن ننطرق إلى دراسة القصص التخيالية أو الرسائل الرمزية والصوفية التي تروي فيها قصة تجربة روحية معينة في لغة رمزية غنية، يمثل الرمز فيها أحد مقومات الروحية ذاتها. ففي هذه الرسائل القصيرة ، التي تشبه في كثير من النواحي حكايات القرون الوسطى الرمزية ، مثل «بارسيفال» (Parsifal) ، لا يعمد المؤلف إلى إظهار الحقيقة من جميع نواحاتها ؛ بل بالأحرى ، يميط اللثام في كل رسالة عن وجه معين للحياة الروحية وعن غرابة وباطنية معينة ، كما يزبح الستار عن مجموعة معينة من الرموز التي تعطي القاريء لمحه عن بعض مظاهر عالم الإشراق ، وعن روح السهروردي ذاته أيضاً . ونحن لا نستطيع هنا أن نتناول القصص بمجموعها ؛ إلا أنه من المفيد ، للتعرف إلى طبيعتها العامة ، أن نقوم بدراسة وجيزة لإحداها ، وهي «أواز بر جرائيل»<sup>(٤٣)</sup> ؛ فإن لها خواص معينة تشرك الأخرى فيها . والقصة الأولى تنقسم إلى جزئين : في الأول منها ، يتخيل التلميذ أو بطل القصة الحكيم ؛ وهو «النبي الكامن في داخله»، والملائكة الذي عليه أن يرشده إلى طريق ادراك الحقيقة ؛ فيسأل الحكيم عن موطنه الأصلي ، فيجيب بأنه يأتي من وطن «اللاحيث»

التي تعني حرفيًّا مدينة المثال (Utopia)؛ وهي أرض لا وجود لها في هذا العالم ولا مكان لها لأنها تعلو على أبعاد الحيز الثلاثة. هنا يبدأ التلميذ وقد اكتشف من أين يأتي الأستاذ، يبدأ في سؤاله عن مختلف نواحي عقيدته.

أما في الجزء الثاني من القصة، فتغير اللهجة العامة ويطلب التلميذ من الحكيم أن يتعلم كلام الله؛ فيستجيب الحكيم لطلبه ويعمله أولاً أسرار علم الحفر، أي علم المعانى الباطنية، القائمة على الرمز العددى، للمحروف والكلمات. ومن ثم يخبره بأن الله خلق كلمات (معنى الـ Logos) الملائكة، وخلق كلمة عليا تعلو جداً عن الملائكة كما تعلو الشمس على النجوم، وأن الإنسان ذاته كلمة من الله وترنيمة من جناب جبرائيل، وإن جناحي جبرائيل يهمنان على السماوات والأرض (وهي عالم الظلال أو «المغرب») التي ليست أكثر من ظل جناحه الأيسر؛ على حين أن عالم الأنوار الملائكة أو «المشرق»، هو انعكاس جناحه الأيمن. وعلى هذا، فجميع الأشياء في هذه الدنيا قد أوجدت عن طريق ترنيم جناب جبرائيل. فالكلمة، بصوت جناب هذا الملك المقرب، وجد الإنسان. وبالكلمة (بالاسم الإلهي) يُرسد إلى فطرته الأولى ومنشأ الإلهي.

## تراث الإشراق

ينهم العلماء المحدثون السهروردي في بعض الأحيان ، بأنه كانت له ميول ضد الإسلام وبأنه عمد إلى احياء الزرادشتية في وجه الإسلام<sup>(٤٤)</sup> . ولكن المسألة ليست كذلك . صحيح ، كما وضحتنا بما فيه الكفاية ، أن السهروردي قد استخدم الرمز الزرادشتية كما استخدم آخرون كجابر بن حيان مثلاً الرمز الهرمية للتعبير عن تعاليمه ؛ ولكن هذا لا يدل مطلقاً على أن عقائده كانت مناهضة للإسلام . إن شمول الإسلام هو الذي سمح له بأن يؤلف بين الكثير من العناصر المختلفة ، وممكن «الباطنية» الإسلامية من استخدام لغة الأشكال السابقة الموروثة . وفي بلاد فارس ، حيث وجدت مدرسة السهروردي أهم أنصارها كانت الروح الإسلامية على حد قول ماسينيون - بعثابة التور الذي فيه «تأملت إيران العالم المنظور من خلال منشوره مشرق من أساطيرها القديمة»<sup>(٤٥)</sup> .

لقد انتشر التراث الإشراقي على جناح السرعة في الأوساط الشيعية ، كما كان له بعض الشرأح والأنصار في العالم السنّي أيضاً . وتأليف السهروردي تمثل الانتاج العقائدي الأصلي ، والمتبع للمدرسة الإشراقية ، وقد دفع كثير من الحكماء اللاحقين بذلك التراث إلى الإمام بأن أضافوا التعليقات والحواشي على تأليفه . ومن أعظم الشرروح على «حكمة الإشراق» . شرح الشهريزوري تلميذ السهروردي ورفيقه المقرب ، والشرح المشهور لقطب الدين الشيرازي التلميذ

\* الكلمة في الفصحي موشورة وأما الكلمة المستعملة في الاصطلاح الرياضي (المندس) منشور

البارز لكل من خواجه نصير الدين الطوسي وصدر الدين القونوي . وهذا الأخير أعظم شارح لنظريات ابن عربي في الشرق <sup>(٦)</sup> . ومن بين هذين الشرحين اللذين كُتبا في القرن السابع (الثالث عشر) ، تدارس العلماء شرح قطب الدين بدقة على مر العصور كشرح «مقرر» على المتن . والطبيعة الحجرية القديمة («حكمة الإشراق»، التي كانت متداولة بين الطلبة في المدارس الدينية حينما كانت تدرس الفلسفة الإشراقية منذ طبعها في العصر الفاجماري ، تشمل على هذا الشرح في الخواص مع التعليقات التي أضافها مُلأ صبراً بعد ذلك ثلاثة قرون . ويمكن للمرء أن يدرج بين شرائط بعض آثار السهروردي الأخرى، ابن كمونة والشهرزوري والعلامة الحليلي ؛ فقد كتبوا شرحاً على التلويمات في القرنين السابع (١٣) ، والثامن (١٤) على التوالي ، وجلال الدين الدواني في القرن التاسع (١٥) ، وعبد الرزاق اللاهيجي في القرن الحادي عشر (١٧) الذي شرح «هيأكل النور» . وبإضافة إلى ذلك ، ينبغي للمرء أن يشير إلى الفلسفه والحكماء ذوي الشأن الذين وقعوا تحت تأثير تعاليم السهروردي . فمن هذا القبيل ، بل أول اسم يتadar إلى الذهن هو خواجة نصير الدين الطوسي فيلسوف القرن السابع (١٣) وعالمه العظيم . فعل الرغم من أنه أحيا مدرسة الفلسفة المشائية المنافسة من خلال شرحه البارع على «إشارات» ابن سينا ، فقد وقع تحت تأثير الإشراقين في باب بعض المسائل ، كمسألة علم الله بالعالم . وهنا ، فراه يدحض بصرامة آراء ابن سينا ويبني آراء السهروردي . ومنذ ذلك الحين ، استمرت تعاليم السهروردي في الإنتشار ، خاصة بين الفلسفه والحكماء الإيرانيين وحكماء الأناضول والهند ، حتى إذا كان العصر الصفوي ، بلغ تأثيرها على الحياة العقلية الإسلامية أوج ازدهاره .

أصبح التشيع أثناء العصر الصفوي المذهب الرسمي لإيران . ولم تقتصر النهضة في ذلك العصر على الفن والعمارة الفارسيين الذين الصيغ عن استحقاق في أنحاء العالم؛ بل لقد بعثت العلوم العقلية التي

بقيت ، خلافاً لفن ذلك العصر ، مجھولة تقريراً حتى يومنا هذا<sup>(٤٧)</sup> .  
 أما دراسة الفلسفة والحكمة فقد أحياها الميرداماد<sup>(٤٨)</sup> ، المعلم الكبير في إصفهان إبان حكم الشاه عباس ، والأستاذ الذي أسس مدرسة سيناوية ذات طابع سُهروردي من وجهة النظر الشيعية . وبعد الميرداماد جاء تلميذه الشهير مُلاً صدرا ، الذي يعتبر في إيران أعظم الحكماء المسلمين ؛ فادفع بصورة نهائية عقائد السُّهروردي في نظامه الفلسفى المشعب . لقد اشتملت عقائد مُلاً صدراً أيضاً على عناصر من الفلسفة المشائية وعلى كثير من المبادئ الأساسية للعرفان كما فسرته مدرسة ابن عربي ، كل ذلك في قالب من التعاليم الشيعية وخاصة العناصر الإلهية الواردة في «نهج البلاغة» لعلي بن أبي طالب (عليه السلام)<sup>(٤٩)</sup> .  
 وعلى الرغم من أن آثار مُلاً صدراً أخذت تمحى آثار السُّهروردي في المدارس الرسمية ، إلا أن العقائد الإلحادية قد استمرت تدرس من خلالها . وعلى هذا الوجه ، وقع الحكماء المتأخرون ، أمثال حاجي مُلاً هادي السبزواري<sup>(٥٠)</sup> أشهر الشارحين لتعاليم مُلاً صدراً في العصر القاجاري ، والشيخ أحمد الاحساني مؤسس حركة الشیخیة ، وكان مخالفاً لبعض عقائد مُلاً صدراً ، تحت تأثير تعاليم السُّهروردي . وفي المند أيضًا استمرت دراسة السُّهروردي ، مباشرة ومن خلال آثار مُلاً صدراً التي لا تزال مقررة في المدارس الإسلامية في شبه القارة الهندية حتى يومنا هذا<sup>(٥١)</sup> . وبصدق هذا على إيران أيضًا ، حيث تدرس الفلسفة والحكمة الإسلامية اليوم ، لا في المدارس الدينية فحسب ، بل في كلية العلوم الإلهية في جامعة طهران أيضًا . ولعل أن الجامعة قد خصصت كرسيًّا للحكمة الإلحادية وأخر لعقائد مدرسة مُلاً صدراً<sup>(٥٢)</sup> .

وفوق ذلك ، فإن تأثير السُّهروردي لم يقتصر على العالم الإسلامي فحسب ؛ فقد نقلت بعض آثاره إلى السنّكريتية أثناء الحكم المغولي في الهند ، كما أنها نقلت قبيل ذلك إلى العبرية . وهكذا بلغت عقائده إلى عالمين متصلبين متبعدين تماماً، هما اليهودي والمُنْدِي . وقد درس

آثاره بعنابة الكاهن الزرادشتي آذر كيوان وأتباعه ، الذين غادروا  
شيراز إلى الهند في العصر الصفوي . وهكذا فإن الحكمة الخالدة التي  
حاول شيخ الإشراق وضع أسسها أو على الأقل إعادة وضعها في حياته  
الزمنية القصيرة ، لم تصبح وجهة نظر عقلية سائدة في العالم الشيعي  
وبصورة أعم في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي فحسب ، بل  
تجاوزت شواطئ العالم الإسلامي لتتصل بثقافات أخرى ؛ وصارت  
من عدة وجوه عنصراً مهماً لعالم من النظر الشامل الذي شارك الإسلام  
فيه الاديان المجاورة ، وهو عالم انكشفت فيه الوحدة المتعالية الكامنة  
وراء التجليات المختلفة للحقيقة .

## ٢ - السهوروبي والاشراقيون

- ١ - فيما يخص مبادئ هذه المدرسة وأثرها راجع الكتاب الأساسي الذي ألقه L. Gardet ، M.M. Anawati ، musulmane (باريس ، ١٩٤٨) ، والدراسة الكبرى لـ H.A. Wolfson التي تقام بطبعها مطابع جامعة هارفارد بعنوان *The Philosophy of the Kalam*.
- ٢ - بخصوص تقسيم العلوم إلى عقلية ونقلية راجع مقدمة ابن خلدون.
- ٣ - من أجل تاريخ هذه الفترة، راجع أثر The Caliphate ، T.N. Arnold ، Turkestan down to the Mongol ، W. Barthold ، Recueil de textes relatifs ، M.T. Houtsmal ، Invasion (لندن ، ١٩٢٨) & l'histoire des Seljoucides (لندن ، ١٨٨٦) ، الأجزاء ١ - ٤ ، G. Le Strange ، The Lands of the Eastern Caliphates (كيرجيج ، ١٩٣٠) ، Introduction à l'histoire de l'Orient musulman ، J. Sauvaget (باريس ، ١٩٣٤). أما بالنسبة إلى الأهمية الخاصة للتغذية السياسي للشيعة والشافعية في العناية بالفتن والعلوم، فراجع تمهيد السيد حسين نصر في كتاب *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.
- ٤ - خصصت للفزالي دراسات عديدة في النباتات والأوراقية. وعليه شهرته أوسع بكثير من غيره من معظم الحكماء المسلمين. وهذا، صممها على الأناخوص له فصلاً في هذا الكتاب. ومع أن بعض المحاولات تعتبر الفزالي إلى حد بعيد معياراً لصحة عقيدة الصرفين الآخرين، فلا شك في أنه واحد من أعظم الشخصيات الإسلامية شأنها، فقد وضعته يد القدر في تلك اللحظة الحاسمة من التاريخ الإسلامي التي قيضت للتراجمة فيها أن تنحصر وللتربة أن تُهيا لمبادئ السهوروبي وابن عربي الحكمة. فيما يخص حياة الفزالي وعقائده وأثره، راجع، M. Asín Palacios *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*

(ملريل و غرنات ، ١٩٣٤ - ١٩٤١) ، في *Gazali, Carre de Vaux* (باريس ١٩٤٢) ، في *La pensée de Ghazzali* (باريس ١٩٤٠) ، في *La notion de certitude selon Gazali dans ses origines psychologiques et historiques* (باريس ١٩٥٩) .

٥ - لقد كان من نتائج ترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية أن اهتم الغزالي (*Al gazel* باللاتينية) لدى القديس توماس الأكويني وملريلين آخرين كفليسوف مثاني. إن «المقصود» في الواقع يكاد يكون ترجمة حرفة لأثر ابن سينا دانشانه علائي من الفارسية إلى العربية . ولما كان الأصل صعب التناول إذ كان المحاولة الأولى لكتاب الفلسفة الأسطرطalisية بالفارسية ، فقد جاءت الترجمة العربية للغزالي في غاية الوضوح . وربما كان ذلك السبب الأساسي لشيوخ العظيم لدى الجمهور .

٦ - ينتقد الغزالي الفلسفية في عدد من النقاط التي يعتبر ثلاثاً منها أساسية ، وهي إنكار الخلق من العدم وإنكار علم الله بالجزئيات وإنكار البعث الجسماني ، المبنية جمعياً في القرآن بوضوح . ارجع إلى W. Montgomery Watt ، في *The Faith and Practice of al-Gazzali* (لندن ، ١٩٥٣) ، ص ٣٧ وما يليها .

٧ - لقد استفاد الأشاعرة مع ذلك من حملة الغزالي على الفلسفه . ولذا ، فإن انتقاده لم يمكن أن يعتبر إلى حد ما انتصاراً للمتكلمين أيضاً ، وخاصة أن الظروف السياسية والاجتماعية آنذاك شجعت على انتشار تعاليمهم .

٨ - هذا المتكلم الكبير الذي كان واحداً من أعظم علماء عصره ، يجب أن يعتبر بعد الغزالي أهم القادة للفلسفه . لقد ألف التفسير الكبير وكذلك جامع العلوم الذي يدور على سائر علوم زمانه التي كان يلم بها إلاماً واسعاً . إن أهميته في الفلسفه تكمن في نقده وتحليله المفصلين لإشارات ابن سينا التي أجاب عليه خواجه نصیر الدین في شرحه للإشارات بعد ذلك بجيئ واحد . وبالنسبة للإمام فخر كما يُدعى في إيران ، راجع : M. Horten ، في *Die Spekulative und Positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi* (البيزغ ، ١٩١٢) ؛ «The Controversies of Fakhr al-Din Razi» في P. Kraus; «Fakhr al-Din Culture al-Razi» في M.M. Sharif ، نشر History of Muslim Philosophy (ويزباون ، ١٩٦٣) .

٩ - يجب ألا يخلط بين شيخ الأشراق وبين جمهرة مشايخ الصوفية المعروفة

باسم السهروردي ، وخاصة شهاب الدين السهروردي الشیخ الصوفی الشہیر  
الذی قد خلط بینه وبين مؤسس مدرسة الإشراق حتى بعض المؤرخین الإسلاميين.  
وبخصوص السهروردين الأربع المشهورين، راجع *Philologika*, IX: H. Ritter, «Die vier Suhrawardijihre Werke in Stambuler Handschriften»  
*Der Islam* 24 : 240 - 286 (1937) و 25 : 35 - 86 (1938).

١٠ - تجنب الاشارة إلى كتابات H. Corbin عن السهروردي وخاصة  
ترجمة بعض آثاره القصيرة إلى الفرنسية؛ وكل ذلك أيضاً  
*Suhrawardi d'Alep*, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi) (باريس : ١٩٣٩) ١  
و *Les motifs Zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi* (طهران، ١٩٤٦)،  
و *Opera Metaphysica et Mystica* Corbin للسهروردي في المجلد الأول (استانبول ١٩٤٥) والمجلد الثاني (طهران : ١٩٥٢). وبختوي  
الجزء الأول منها على قسم الاهabات في ثلاثة من آثار السهروردي الكبيرة هي  
التلويحات والمقامات والمطارحات. . وبختوي الجزء الثاني النص الكامل للترى  
النادرة حکمة الإشراق والرسالتين القصيرتين في اعتقاد الحکماء وقصة الغربة  
الغربية. أما الجزء الثالث الذي سوف ينشر قريباً إنشاء الله ، بالتعاون بين Corbin  
ومؤلف هذا الكتاب ، فيتضمن المجموعة الكاملة للأثار الفارسية .

١١ - لقد وجه العلماء العرب حديثاً بعض الاهتمام إلى السهروردي ، جاء  
في أغلبه نتيجة لانتشار ثمرات بحث Corbin في الأقطار الغربية ، مما يتمثل في كتاب  
سامي الكيلي ، السهروردي (القاهرة ، ١٩٥٥) وكتاب حسـيـ بن يـقـظـانـ لـابـنـ  
سـيـنـاـ وـابـنـ طـفـيلـ وـالـسـهـرـورـدـيـ ، لأـحـمـدـ أـمـيـنـ (الـقـاهـرـةـ ، ١٩٥٢ـ) ، وأـقـامـ  
خـصـصـتـ لـلـسـهـرـورـدـيـ فـيـ كـتـابـ «ـفـيـ الـفـلـسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ»ـ منـ تـأـلـيفـ اـبـراهـيمـ  
مـدـكـورـ (الـقـاهـرـةـ ، ١٩٤٧ـ) ، وـشـخـصـيـاتـ قـلـقـةـ فـيـ الـإـسـلـامـ لـعـبـدـ الرـحـمـنـ بـدـوـيـ  
(الـقـاهـرـةـ ، ١٩٤٦ـ) ، الـذـيـ يـشـتـملـ عـلـىـ تـرـجـمـةـ الـعـرـبـيـةـ لـكـتابـ Corbinـ الـمـوـسـومـ  
ـبـ *Suhrawardi d'Alep* ، المـشـارـ إـلـيـهـ آـنـاـ .

أما في ايران فقد طبع كتابه حکمة الإشراق مع شروح وتعليقات مختلفة  
طبعة حجرية أثناء القرن الماضي . وكان دائماً متاحاً أساسياً في المدارس ، كما طبعت  
طائفة من رسائلاته الفارسية ، باشراف مهدي بياني ومحسن صبا . هناك أيضاً كتاب  
على أكبر دانا سيرشت الموسوم : أفكار السهروردي وملا صدرا (طهران ،  
١٣١٦) ، الذي يتناول بعض أفكار السهروردي الأساسية . راجع أيضاً ليد  
حسين نصر مقال *Suhrawardi* في كتاب *History of Muslim Philosophy* .  
 فهو يتناول كثيراً من المادة المنشورة في هذا الكتاب .

إن أهم ما كتب عن هذا الموضوع باللغات الأوروبية قبل Corbin ، والذي يحتوي بعضه على تأويلات مغلوطة رغم كون أصحابه من أهل الكفاءة من العلماء ، يشتمل على أثر Carra de Vaux ، Le Philosophie illuminative d'après Suhrawardi في Journal Asiatique ١٩ ( ١٩٠٢ ) : ٦٣ - ٩٤ ، و Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi Maqtoul M. Horten ( هالي ، ١٩١٢ ) ، والنص الأصلي والترجمة الانكليزية لعدة من رسائل السهروردي بقلم O. Spies .

١٢ - تقصد بالثيوسوفيا Theosophy ( التاله ) ذلك الشكل من الحكمة الذي ليس بفلسفة ولا بكلام ، وإنما هو معرفة الأسرار الإلهية التي يدلّ عليها المعنى الأصلي لهذه الكلمة قبل أن تفرغ من أي معنى لدى الحركات الروحية المصرية الزائفة .

١٣ - إن أولئك المصادر لسيره السهروردي هو نزهة الأرواح وروضة الأفراح . وهو تاريخ للفلسفة ألقه تلميذه شمس الدين الشهروزوري ، وهو من أهم المفسرين لآثاره . والنص العربي الأصلي لهذا الكتاب لم يطبع بعد وإنما نشرت له ترجمة فارسية على يد ضياء الدين درّي في طهران سنة ١٣١٧ ( ١٩٣٨ ) . كما توجد أيضاً ترجمات حياة السهروردي في آثار Corbin ، المتوجه بها سابقاً .

١٤ - لقد اعتمد Corbin تقسيماً مشابهاً قائمًا على أربع طبقات من الآثار . وقد تبعناه جزئياً وإنما مع بعض الاختلاف . راجع مقدمة Opera Metaphysica et Mystica ، الجزء الأول ، ص ١٦ وما يليها . وفي سبيل تحقيق نشر آثاره كاملة ، قدم L. Massignon أيضاً تقسيماً مؤقتاً لآثار السهروردي في كتابه Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam ( باريس ، ١٩٢٩ ) ، ص ١١٣ .

١٥ - عين القضاة ، الذي يشبه بجزئه حياته بجزئه حياة الحلاج والسهروردي ، إذ لقى الموت المفجع في سن مبكرة ، هو أحد الصوفيين المأمين في العصور اللاحقة . وتشابه حفائدته من وجوه عدة حفائد السهروردي ، وإن لم يكن حكيمًا ، بل كان صوفياً عصباً بنى على قاعدة من الثقافة الفلسفية . ويعتبر كتاباه زينة الحفائف والتمهيدات اللذان طبعاً حديثاً على يد عصيف عسيران ( طهران ، ١٣٤٠ ) من أكثر النصوص أهمية بالنسبة للعقيدة الصرفية قبل ابن عربي .

١٦ - لقد نسب شرح لنصوص القرآن إلى السهروردي ، ولكن حتى الآن لم تكتشف مخطوطة لهذا الشرح .

١٧ - يكتب السهروردي في أول قصة الغربة الغربية : إن ابن سينا

قد سعى إلى متابعة حكمة الإشراق ولكنه لم يوفق في اكتشافها تماماً . ارجع إلى  
الجزء الثاني ، ص ٢٧٥ . Opera... H. Corbin

١٨ - ارجع إلى L. Massignon : «Inventaire de L'Herm- La Révélation d'Hermès» A.D. Nock و A.J. Festugière في Trismégiste (باريس ، ١٩٤٨) الجزء الأول ، دراسة D. Chwolsohn ، التي لا تزال موئلقة بها ، بعنوان Die Ssabier und der Ssabismus (سن بطرسبرج ، ١٨٥٦) .

١٩ - مخطوطة «كلمة التصوف»، استانبول كتبخانة راغب باشا رقم ١٤٨٠ ورقة ٤٠٧ ب ، وراجع أيضاً Les motifs Zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi H. Corbin [طهران ، ١٩٤٨] ، ص ٢٤ . ومقدمته على مجموعة في الحكمة الإلهية ، نشرة جمعية المستشرقين الألمان (استنبول ، ١٩٤٥) بعنوان La Philosophie Orientale . إن «كلمة التصوف» يحتوي على كثير من المقادير الأساسية للسهروردي ، وعندما ينشر نشرأً نقدياً ويطبع سيكون لائقاً للدراسة الدقيقة . وما يستحق التنويه به أن هناك شرح له كتبه محمد علي الأصفهاني المعروف بعلم الحزبين ، وهو حكيم إيراني في القرن ١٢ (١٨) ، وقد ذهب إلى بنارس ليقضي آخر أيامه هناك ، ودفن بالفعل في تلك المدينة . ويرى معظم الصوفيين في بنارس اليوم بأصلهم إليه . ولكن يبدو أن شرحه الذي كان يربط كل مدرسته بمدرسة السهروردي قد فقد .

٢٠ - بين السهروردي عقيدته في كلية الحكمة الدينية بكل صراحة في الكتاب السادس للطبيعتيات من المطاراتات . ارجع إلى H. Corbin في Opera... الجزء الأول .

٢١ - يرد ذكر هذا النام في القسم الخامس والخمسين من إلبيات التلويخات ، وأيضاً عند Corbin في Les motifs Zoroastriens... ، ص ٢٨ - ٢٩ .

٢٢ - Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters على أصل وترجمة كتاب شوق المتهاوم في مرقة رموز الأقلام ، لابن وحشية (لندن ، ١٨٠٦) ص ١٠٠ ، وأيضاً Les motifs, Zoroastiens... ، ص ١٨ و Opera... ، الجزء الأول ، حيث قدم Corbin المعلومات التي لخصناها هنا .

٢٣ - Opéra... H. Corbin ، في Opera... ، الجزء الثاني ، ص ١٠ - ١١ .  
٢٤ - نفس المرجع .

٢٥ - أصبحت هذه الصفة لقباً لسلسلة من الحكماء في إيران منذ ذلك الحين . كما أطلق على ملاً صدرًا الحكيم الصوفي العظيم لقب صدر المتألهين .

٢٦ - اليمين لغة تهديد اليمين أيضاً، فتفيد المعنى العام لشرق الأنوار، إذ لو وقف الإنسان متوجهاً إلى الشمال فاليمين هي التي تشير إلى الشرق. لقد عرفها المؤلفون المسلمين بالخاتب الأيمن للوادي الذي سمع منه موسى صوت الله في سينا، وأيضاً بحكمة سليمان، ومن ثم الحكمة القائمة على الوحي والإشراق. ويقابل بعض المؤلفين مثل الميرداماد الحكيم الصفوي المعتبر الحكمة اليونانية أو الفلسفة اليونانية (أي الفلسفة الاستدلالية) بالحكمة البيانية أو الحكمة القائمة على الإشراق. وهنا يمكننا أن ننوه بالدور الهام الذي لعبته اليمين عنبر طافقة Rosicrucians أي صليبي الورد الأحمر. فقد أوعز إلى اتباعها بالذهب اليمين بعيداً عن المعرفة. وعلاوة على ذلك، فإن Christian Rosenkreuts مؤسس هذه الفرقـة، كما جاء في بعض الروايات، هاجر إلى اليمين عندما وأي أن الظروفـ في أوروبا غير مواتية لمواصلة نشاطـه. راجع R. Kienast، في Johann Valentin Andreae und die Vier Echten Rosekreutzer - Schriften (لزيـغ ، ١٩٢٦)، ص ١١٣ وما بعدهـا؛ وLe Récit d'initiation et ٣٧-١٣٦: ١٧، Eranos Jahrbuch H. Corbin l'Hermétisme en Iran، (١٩٤٩).

٢٧ - لقد تناولنا هذه المسألة الموريضة باسهاب ، إذ كانت محور الجدل في المدارس المتأخرة في إيران ، وذلك في الفصل الخامس بالشهروردي في History of Muslim Philosophy .

فيما يخص وضع ملا صدرا تجاه هذه المسألة وآراءه في اصالة الوجود ،  
ارجع إلى السيد حسين نصر في مقال ، Sadr al-Din Shirazi, His Life ،  
مجلة Indo-Iranica Doctrines and Significance (ديسمبر ١٩٦١) ، ومقدمة كتاب « سه أصل » (أي الأصول الثلاثة) ملا صدرا  
(طهران ، ١٣٤٠). يراجع أيضًا السيد أبو الحسن الفزوي في « زندگی  
صدر المتألهين شیرازی و بحثی در حرکت جوهری » (أي حياة صدر المتألهين  
للشیرازی وبعثت في الحركة الجوهرية ) ، الذي ترجم إلى الانكليزية بعنوان The  
Life of Sadr al-Muti'allihin Shirazi and a Discussion of Motion in  
the Category of Substance ، والسيد محمد حسين طباطبائی في مقاله « صدر  
الدين محمد بن ابراهيم شیرازی بمحدد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ (١٧) » المترجم  
إلى الإنكليزية بعنوان Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi,  
the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th Century .  
والمقالان بالإنكليزية والفارسية من كتاب « بادنامه ملا صدرا » ( ذکری ملا

صدراء ، (طهران ، ١٣٤٠) ، ص ٧-٢١ و ٢٢-٣٤ على التوالي .  
وهناك بعض أعلام المدرسة الإشرافية من المتأخرین ، كالملحکیم الإیرانی  
المعاصر للسيد محمد کاظم عصار ، الذي يقول بأن النور في عقائد السهروردي هو  
الوجود في لغة ملا صدراء . وهكذا يقول أنه ليس هناك فرق أساسی بين المدرستین  
من هذه الناحية . كما أن M. Horten قد اكتشف هذه النقطة أيضاً واعلماها في دراساته  
عن ملا صدراء والسهروردي .

٢٨ - هذه الفقرة من حكمة الإشراف قد اقتبست عن الترجمة الانكليزية التي قامت بها M. Smith في Readings from the Mystics of Islam (لندن ١٩٥٠)، ص ٧٩.

٢٩ - توجد هذه الفكرة أيضاً في الفكر المسيحي للقرون الوسطى ، فقد كانت طبقات الرهبان تقوم على أساس طبقات الملائكة . كما أن هناك تشابهات عدّة بين علم الملائكة ، كما وضعه السهروردي وكما جاء في *Dionysius the Areopagite* <sup>١</sup> *Celestial Hierachies* ، الذي يُؤلف المصدر الرئيسي للراسمة علم الملائكة في العصور الوسطى اللاحقة .

٣٠ - في التقويم الشمسي الملايلي الحديث ، ينطبق اسم كل شهر من الشهور على اسم الملائكة الذي يهمن عليه حسب المعتقدات الزرادشتية . والكتابات الالمية الدنيا ، التي يعرف كل منها باسم لizerd<sup>ة</sup> Yazata ، تهمن على أيام معينة من الشهر . راجع A.V.W. Jackson Zoroastrian Studies في ١٩٢٨ ، الفصل الخامس :

ويستعمل السهورandi أيضاً اسم الملك المزداتي أو الاقبال والقوة السمارية خُرَّةٌ ، (وفي اللغة الأوسنانية خُوَارَتْهٌ Xvarnah ، وفي الفارسية القديمة فَرَّهَةٌ Farrah) للدلالة على الحال الخاص والنور الذي يتلقاه حكماء الإشراق . راجع H. Corbin ، في Opera... ، الجزء الثاني ، من ٣٧ - ٣٨ ، و Les motifs zoroastriens.. ص ٣٦ - ٤٥ .

٣١ - هناك على أية حال تشابه عميق بين علم الملائكة الزرادشتي ونظيره في الأديان السامية ، إلى حد أن البعض ذهب إلى أن علم الملائكة اليهودي مقتبس عن الزرادشتي . أما بالنسبة إلى علم الملائكة الإسلامي المستمد من القرآن ، والذى له نظائر في النظام اليهودي ، فارجع إلى F.Schuon ، في *L'oeil du coeur* (باريس ، ١٩٥٠) في الفصل المعنون *nur-nur-al-he* .

٣٢ - الجواب الثالثة التي نوه بها ابن سينا هي : أدرك المعلم لواجب الوجود كواجب ، ولداته كممكن ، ولداته أيضاً كواجب بشيء آخر خارج عنه . راجع

الفصل السابق عن ابن سينا .

٣٣ - فلاحظ أن السهوردي يستعمل بعض الكلمات الزرادشتية ، ولكنه يربط بينها وبين المصطلحات القرآنية المتعارفة .

٣٤ - يجب ألا يغطى بين ذلك وبين اصطلاح «الأمهات» المستعمل لدى الفلاسفة المنشائين بمعنى المناصر الأربع : النار والمواء والماء والرتاب ، التي تتولد منها الملائكت الثلاث .

٣٥ - في باب هذا النمط من علم الملائكة ، راجع H.corbin ، في ...، Opéra... الجزء الثاني ، ص ١٢٥ وما يليها .

٣٦ - يبلغ هذا التوفيق أوج دلالته وأهميته في تفكير بعض حكماء الشيعة المتأخرین من دجعوا الحكمة الاشرافية بالشیع .

٣٧ - هذا المفهوم الجميل لدى السهوردي وكثيرون من الإشراقين والصوفيين ، يشبه جداً المفهوم المزدكي للملائكتي الذي يعرف باسم Farahvashis والتي ترشد كل نفس في هذه الدنيا ، وتحتد كل نفس بوحدتها نهائياً . ارجع إلى Jackson ، في Zoroastrian Studies ، ص ٦٠ - ٥٩ ، و R. C. Zaehner ، في The Dawn and Twilight of Zoroastrianism (لندن ، ١٩٦١) ، ص ١٤٦ - ١٤٨ ، أيضاً إلى Corbin ، في Les motifs Zoroastriens... ، الجزء الثالث .

ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن مع ذلك أن السهوردي يحصر الانحاد النهائي بالمستوى الملائكتي ، عوضاً عن الأخذ بالإعتماد بالذات الالهية . ففي رسالة صغير سبمسنر (طهران ، كاتبگاهه مليي ، مخطوطه رقم ١٧٥٨ ، ص ١١ - ١٢) يقسم أولئك الذين اكتسبوا المعرفة الشهودية إلى خمسة فرق : أولئك الذين يقولون لا إله إلا الله ، وفوقهم أولئك الذين يقولون لا هو إلا هو ، ثم لا أنت إلا أنت ، ثم لا أنا إلا أنا ، وأخيراً أولئك الذين حققوا الانحاد الأعلى ويقولون : «كل شيء هناك إلا وجه الله» .

٣٨ - حول الطبيعتيات ، ارجع إلى H. Corbin ، في ...، Opera... ، الجزء الثاني ، ص ١٨٧ وما يليها .

٣٩ - فيما يتعلق بعلم النفس لدى السهوردي ، راجع نفس المصدر أعلاه ، ص ٢٠٣ وما يليها .

٤٠ - يعتقد السهوردي أيضاً بوجود عالم خيال منفصل ترحل إليه النفس لتكسب الصورة التي تظهر بعد ذلك في المخيلة الإنسانية . هذا العالم الأوسط الذي يسمى أيضاً عالم «الصور المعلقة» أو عالم «المثال» ، يتوسط بين العالم المحسوس

وعلم وأرباب النوع؛ وهو يودي دوراً أساسياً في حل علة مسائل ، مثل الخلق والمعاد ، في عقائد كل من السهروردي وابن عربي وملا صدرا . ارجع إلى ، L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi ، H. Corbin (باريس ، ١٩٥٨) ، الجزء الثاني .

٤١ - Opera... ، H. Corbin ، الجزء الثاني ، ص ٢٢٥ .

٤٢ - المعاد لدى السهروردي كما بعثه وعلمه ملا صدرا في شروحه على الجزء الأخير من حكمة الإشراق قد مولج في مقال مفصل له H. Corbin سوف يظهر في الكتاب Commemoration Volume of Mulla Sadra ، الذي تعتزم طبعة قريباً جمعية إيرلن ، بكلكتا .

٤٣ - لقد اختارت هذه الرسالة المعينة لأن لها ترجمة وشرحها حسناً بلغة أوروبية . راجع P.Kraus و H. Corbin في مقال Le bruissement de l'ai- في Journal de Gabriel ، Journal Asiatique ، يوليو - سبتمبر ١٩٣٥ ، ص ٨٢ - ١

٤٤ - راجع على سبيل المثال A. von Kremer ، في Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (البيزغ ١٨٦٨٠ ، ٨٩ - ١٠٠) ، حيث يشرح قسماً من عقائد السهروردي في فصل معنون «Antislamische Bewegungen» .

L. Massignon ، Salman Pak et les prémisses spirituelles de l'Islam iranien (باريس ، ١٩١٤) ، ص ١١ .

٤٦ - بدأ التقارب التاريحي بين مدرستي ابن عربي والسهروردي عن طريق قطب الدين ، هذا التقارب الذي يلخ أوجهه في ملا صدرا . كما يجب أن نضيف هنا أن دراسة النور وظواهره الطبيعية قد احتلت مكانة هامة في أوساط أتباع المدرسة الإشراقية . ولعله لم يكن من باب الاتفاق أن أول تعليل صحيح في القرون الوسطى لغوص قرح يرد في شرح كمال الدين الفارسي على كتاب المناظر لابن الهيثم ، فكمال الدين هنا كان تلميذ قطب الدين الشيرازي ، بحسب أقواله هو ، واستمد هذه النظرية من أستاده .

٤٧ - إن البحوث الوحيدة البديرة بالتنويه والتي أجريت عن المدرسة الصفوية باللغات الأوروبية قبل بحوث Corbin هي التي قسمها M. Horten ، الذي نشر ، علاوة على دراسته عن السهروردي المشار إليها آنفاً ، كتابين عن ملا صدرا ، Die Gottesbeweise bei Schirazi (بسون ، ١٩١٢) ، و Das philo-sophische System von Schirazi (١٦٤٠) (ستراسبورج ، ١٩١٣) .

أيضاً إلى Comte de Gobineau، في La philosophie et les religions dans l'Asie centrale (باريس، ١٩٢٣). وهناك أيضاً الجزء الرابع من كتاب Literary History of Persia، E.G. Browne، حيث يرد ذكر علماء مختلفين في هذا الموضع وإن كان ذلك من وجهة النظر الأوروبية، كما يتوقع المرء في مثل هذا الكتاب. وكتاب محمد اقبال Development of Metaphysics in Persia (لندن، ١٩٠٨)، الذي ترجم أخيراً إلى الفارسية، هو كتاب له قيمة على الرغم من بعض الأخطاء، بما في ذلك نسبة ظهور البايان إلى مدرسة ملا صدرا. والحقيقة أن الباب كان تلميذ مدرسة الشيخ أحمد الاحساني الذي كتب شرحاً منافضاً لأحد كتب ملا صدرا. راجع مقالنا بالفارسية «أشتائني با ملا صدرادَّ مغترِب زَمِن» (أي تعرف على ملا صدر في الغرب)، في ذكرى ملا صدرا، ص ٥١ - ٦٢.  
 ٤٨ - بالنسبة إلى الميرداماد وأتباعه، إرجع إلى H. Corbin، في مقال

Mélanges Louis Massignon، في Confessions extatique de Mir Damad، ( دمشق، ١٩٥٦ )، ص ٣٣١ - ٣٧٨ )، وعبدحسين نصر في The School ( دمشق، ١٩٥٦ )، ص ٣٣١ - ٣٧٨ )، وعبدحسين نصر في

History of Muslim Philosophy of Ispahan،  
 ٤٩ - فيما يخص بأهمية نهج البلاغة بالنسبة لدراسات الحكمة الأخيرة والترابط العام بين الفلسفة والحكمة والتوصوف وبين التشيع، إرجع إلى محمد حسين طباطبائي في «مُصاحبات أستاذ طباطبائي با بروفسور هانري كُربُان» درَّباره شيعه، (عاديات الأستاذ الطباطبائي مع البروفسور هنري كربن بعد الشيعة)، الكتاب السنوي لمكتب التشيع، رقم ٢ (قسم ٢ - ١٣٣٩)، ص ١١٩ وما يليها.

٥٠ - فيما يتعلق بالسيزاري، إرجع إلى محمد اقبال في The Development of Metaphysics in Persia، ص ١٧٥ - ١٨٦، والفصل الخاص بالسيزاري

في History of Muslim Philosophy، بقلم السيد حسين نصر.

٥١ - على الرغم من أن الطريق الذي سلكه الفلسفة الإسلامية وخاصة هذه المدارس الإسلامية المتأخرة إلى الهند لم يصبح أكيداً بالضبط بعد، فإن مدى تأثير عقائد السهروردي وملا صدرا يمكن أن يمقاس بعدد الشروح والتفسيرات التي كتبها مسلمو الهند على آثارهما، وبعدد مخطوطات هذه الآثار الموجودة في مكتبات الهند، مثل مكتبة رضا في رامبور، وخُلُداً بتحفُّش في بااته، وبتأثيرهما على التأليف المنشيء المتأخرة في الفلسفة مثل الشمس البازغة، الذي كان يعتبر دوماً متنـاً فلسفياً مختاراً في المدارس الدينية بشـهـة القارة الهندية. راجع Tara Chand History of Growth of Islamic Thought in India،

Philosophy East and West، الجزء الأول ص ٤٨٨-٤١٤ وصفحة ٥٠٧ خاصة .  
وما زالت عقائد الهروردي وملا صدرا ( وخاصة الأخير ) تدرس في  
المدارس الإسلامية بالمند، وعلى وجه الخصوص في المدارس الشيعية، كمدرسة  
لكتو ورامبور ، ولو أنها فقدت حداً من خبرة أساتذتها منذ ١٩٤٧ ، بسب  
فقدان الموقوفات وعدم توافر الكتب العربية والفارسية . ارجع إلى « أبو محفوظ  
معصومي » في مقال « Sadr al-Din al-Shirazie »، بمجلة Indo-Iranica ،  
١٤ : ٢٧ ( ديسمبر ، ١٩٦١ ) .

٥٢ - أنسد الكرمي الأول إلى « محمود شهابي » المعروف لدى العالم  
الغربي من خلال مقالته عن الشيعة الائتني عشرية في كتاب Kenneth Morgan ،  
Islam, the Straight Path ، والثاني إلى مهدي إلهي فتحتسي ، المعروف جيداً  
في العالم الفارسي بفضل تفسيره للقرآن وديوان شعره الصوفي وشرحه على فصول  
الفارابي وكتابه إلبيات خاص وعام .

أما بخصوص الأساتذة الذين يقومون بتدريس هذه المواد في المدارس ، فتجدر  
الإشارة على وجه الخصوص إلى السيد محمد كاظم عصار الأستاذ في كل من جامعة  
طهران وملوحة سپهسالار ، والسيد أبي الحسن الفزويني ، الذي ربما كان  
المعلم الأكبر للفلسفة التقليدية اليوم والذي يقيم في قزوين حيث يقوم بزيارة جماعة  
صغيرة من التلامذة ؛ والسيد محمد حسين الطباطبائي أعظم أساتذة العلوم العقلية  
أهمية في قم ، المركز الحالي للدراسات الشيعية ، وأخصب الحكماء الإيرانيين  
المعاصرين انتاجاً . إن آثار السيد الطباطبائي تشتمل على الأجزاء الثلاثة « أصول  
فلسفه » مع شرح مرتضى مطهرى ، وعشرين مجلداً في تفسير القرآن باسم  
« الميزان » قد ظهر منها أحد عشر جزءاً حتى الآن ، وإيجابات حل أمثلة موجهة  
إليه من قبل H. Corbin ، طبعت ككتاب سري في نان لكتاب التشيع ، كما أنه يعد  
الطبعة الجديدة لأسفار ملا صدرا مع شروحه الخاصة التي تطبع حالياً في طهران .

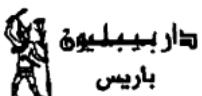
## المحتويات

- مكتبة السهروردي شهيد الصوفية.....	2
- كوربان (هنري) .....	5
- كراوس.....	13
- هنري كوربان، السهروردي وفلسفة النور .....	21
1 - إحياء حكمة فارس القديمة.....	21
2 - مشرق الأنوار (إشراق).....	27
3 - ترتيب الوجود .....	32
4 - الغربية الغربية .....	39
5 - الإشراقيون .....	43
- السهروردي المقتول، مؤسس المذهب الإشرافي .....	47
1 - حياته ومؤلفاته .....	52
2 - المقالات الميتافيزيقية والمقالات في صورة أمثال .....	63
3 - التوحيد .....	78
- رسالة ألعوات أجنبة جبرايل .....	111
- شرح رسالة ألعوات أجنبة جبرايل .....	117
- مبدأ الحديث .....	119

- سيد حسين نصر، السهوروبي والإشراقيون ..	141
- الوضع قبل السهوروبي ..	143
- السهوروبي، حياته وأثاره ..	146
- مصادر حكمة الإشراق ..	151
- معنى الإشراق ..	155
- طبقات الراغبين في العلم ..	157
- الرمزية الجغرافية ..	159
- حكمة الإشراق ومبادئها الأساسية ..	161
- نور الأنوار وعلم الوجود ..	165
- الملائكة ..	167
- المعاد والاتحاد والروحاني ..	173
- أهمية القصص الرمزية ..	175
- التراث الإشراقي ..	177
- السهوروبي والإشراقيون ..	181
	2

## **سلسلة معاذر الفلسفة الإسلامية**

- 1 - الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية، لأبي البركات هبة الله بن ملكا البغدادي (ت 547هـ). 1100 ص
- 2 - مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار، ويليه رسالتنا الطير وأسباب حدوث الحروف للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق أ. كريستيانوس فنديك. 205 ص
- 3 - أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أحمد الأهولاني. 203 ص
- 4 - مقاصد الفلسفه في المنطق والإلهيات والصبيعيات للفرازلي، تحقيق محبي الدين الكردي. 287 ص
- 5 - مجموعة الرسائل مع شرح لها لأبي العلاء المعري. 236 ص
- 6 - أدب الجاحظ وفلسفته ويليه فلسفة المعاد والمعاش للجاحظ، دراسة وتحقيق حسن السندي. 440 ص
- 7 - تاريخ علم المنطق عند العرب، مراحله، مدارسه، ومعجم شامل لفلاسفة المنطق ومؤلفاتهم، للمستشرق نيكولا ريشر. 576 ص



# عناوين سلسلة تاريخ الفلسفه والحكماء قديماً وحديثاً

- 1- صوان الحكمة وهو تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده. ويليه ثلاثة رسائل في الأجرام والمحرك الأول والكمال. ألفه أبو سليمان المنطقى السجستاني (ت 392 هـ). حفظه وقلم له د. عبدالرحمن بدوي.
- 2- تتمة صوان الحكمة أو تاريخ حكماء الإسلام. وضعه ظهير الدين البوهي (ت 522 هـ). حفظه وقلم له محمد كرد علي.
- 3- تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده "نزعه الأرواح وروضة الأفراح" لشمس الدين الشهري (ت 511 هـ). تحقق د. عبد الكريم أبو شويرب.
- 4- طبقات الأطباء والحكماء. تأليف ابن جلجل (ت 377 هـ). حفظه وقلم له وقابلة بكتاب الطبقات الأخرى فؤاد سيد.
- 5- إخبار العلماء بأخبار الحكماء. تأليف جمال الدين القسطلي (ت 646 هـ).
- 6- طبقات الحكماء والأطباء من سالكى الأصول لابن لفضل الله المعرى (ت 749 هـ).
- 7- دروس في تاريخ الفلسفة: فلاسفة اليونان والإسلام وأوروبا الوسيطة والحداثة. تأليف إبراهيم مذكور ويوسف كرم.
- 8- فلسفة الهند وأبرز حكمتها في سيرة بوغنى. تأليف الحكيم برهمنسا يوغانanda.
- 9- عظماء الفلسفة في الشرق والغرب منذ القديم إلى اليوم. وضعه هنري توماس مؤلف عظماء قادة الأديان.
- 10- عظماء قادة الأديان: سير مؤسسى الديانات ومجدديها منذ القديم إلى اليوم. تأليف هنري ودناли توماس.

## مكتبة ابن سينا

- 1 - مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار، ويليه رسالتا الطير وأسباب حدوث الدروف للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أ. كرنيليوس فنديك.
- 2 - أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائهما ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا. تحقيق أحمد الأهوازي.
- 3 - علم النفس من كتاب الشفاء لابن سينا. دراسة وتقديم المستشرق البارون كارا دوفو.
- 4 - كتاب المباحثات لابن سينا. دراسة وتحقيق د. عبدالرحمن بدوي.
- 5 - شرح ابن سينا لكتابي الأثولوجيا والنفس لأرسطو. تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي.
- 6 - مجموعة رسائل ابن سينا. وفيها تفاسير لسور القرآن والرد على البيروني وغيرها، تحقيق محيي الدين الكردي.
- 7 - منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، دراسة وتقديم المستشرق البارون كارا دوفو.
- 8 - كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوي. 260 ص
- 9 - ديوان ابن سينا حققه وترجمه إلى الفرنسية المستشرق هنري جاهيه ونور الدين عبدالقادر. 265 ص

## مكتبة الحلاج

### صدر منها

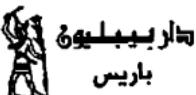
- 1 - ديوان الحلاج: جمعه من المصادر القديمة وترجمة إلى الفرنسية  
المستشرق لويس ماسينيون  
*Dîwân D'Al-Hallâj reconstruction et traduction L. Massignon.*  
210 ص - فرنسي/عربي
- 2 - كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج. نشر وتحقيق وترجمة  
فرنسية لـ لويس ماسينيون وبول كراوس، ويليه قصة  
حسين الحلاج وتاريخ الحلاج المأثوذ من تاريخ بغداد.  
*AKHBAR Al-Hallâj, traduction et publication de Louis Massignon et Paul Kraus*
- 3 - كتاب الطواسين للحلاج تحقيق وترجمة لويس ماسينيون  
*Kitâb Al-Tawâsîn de Hallâj*  
240 ص - فرنسي/عربي
- 4 - شرح ديوان الحلاج. دراسة شاملة، تحقيق وتفسير كامل  
مصطفى الشيباني.  
475 ص
- 5 - شكوك الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان ويليه زبدة  
الحقائق في كشف الدقائق لشهيد الصوفية عين القضاة  
المدзани (صلب 525 هـ) تحقيق عفيف عسيران، مع دراسة  
عن حياة عين القضاة وتصوفه وظروف صلبه مقارنة  
بالحلاج.  
210 ص

منشورات أسمار - باريس  
Editions ASMÂR



## **سلسلة نفائس التراث الإسلامي**

- 1 - ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لابن عربى، تحقيق محمد عبدالرحمن الكردى. 300 ص
- 2 - مشاكل المور في شرح هياكل النور للسهروردى، تأليف جلال الدين الدواني (ت 908هـ). 262 ص
- 3 - ديوان شيخ الإشراق السهروردى (ت 586هـ)، تحقيق أحمد مصطفى حسين، ويليه هياكل النور. 200 ص
- 4 - كتاب المراج لأبي القاسم القشيري (ت 465هـ) ويليه كتاب مراج أبي يزيد البسطامي، دراسة وتحقيق د. لويس صليبا.
- 5 - رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوى. 169 ص
- 6 - رباعيات عمر الخيام، عربها شعراً وديع البستاني مع خاتمة لمصطفى لطفي المثلوثي وترجمات إنكليزية وفرنسية وألمانية. 260 ص
- 7 - الأسرار والرموز، محمد إقبال، ترجمة عبد الوهاب عزام. 250 ص
- 8 - إشارات شطحات... ورحيل، أناشيد ومحنارات صوفية، يتضمن أبرز شطحات البسطامي والحلّاج مع لوحات لعدد منها. للدكتور لويس صليبا. مع دراسة لظاهرة الشطح عند الصوفية للمستشرق بيير لوري. 155 ص
- 9 - مرآة القلب محاولات في الحب والعشق الصوفي مع مختارات من الأتهار فافيدا وكتابات الشركسي المتصرف. 160 ص



# **سلسلة المراجـ/النص، الواقع، والخيـال**

## **صدر منها**

- 1 - كتاب المراجـ للقشيري، نـشره وعلـق عليه، د. لويس صـليبيـا. وتبـقه درـاسـة لـلـناـشر بـعنـوان: المـراجـ بـيـنـ الـمـحـدـثـيـنـ وـالـمـنـكـلـمـيـنـ وـالـمـتـصـوـفـيـنـ.**
- 2 - مـراجـ محمدـ/المـخطـوـطـةـ الـأـنـدـلـسـيـةـ الـضـائـعـةـ، تـرـجمـةـ لـنـصـهاـ الـلـاتـيـنـيـ معـ درـاسـةـ وـتـعـلـيقـاتـ لـدـكـتـورـ لوـيسـ صـليـبيـاـ.**
- 3 - المـراجـ فيـ الـوـجـدانـ الشـعـبـيـ: لـثـرـهـ فـيـ نـشـآـةـ الـفـرـقـ وـالـفـنـونـ وـالـأـسـفـارـ الـمـنـحـولـةـ فـيـ الـإـسـلـامـ معـ تـحـقـيقـ لـ "ـمـراجـ النـبـيـ"ـ عنـ مـخـطـوـطـةـ لـلـشـيـخـ دـاـودـ الرـفـاعـيـ، نـشـرـ وـدـرـاسـةـ دـ.ـ لوـيسـ صـليـبيـاـ.**
- 4 - المـراجـ منـ منـظـورـ الـأـديـانـ الـمـقـارـنـةـ: درـاسـةـ لـمـصـادـرـ السـابـقـةـ لـلـإـسـلـامـ وـلـأـبـحـاثـ الـمـسـتـشـرـقـيـنـ فـيـهـ، تـأـلـيفـ دـ.ـ لوـيسـ صـليـبيـاـ.**

دار وـمـكـتبـةـ بـبـلـيـيـهـ  
جيـلـ -ـ لـبـانـ

# **سلسلة تأسيس البناء: قراءات قرآنية**

## **تألیف سعید الشبلي**

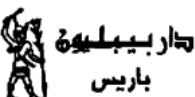
أستاذ وباحث في الدراسات الإسلامية/تونس

صدر منها

- 1 - النبي إبراهيم في الإسلام.  
"دراسة للمسيرة الإبراهيمية في القرآن"
- 2 - النبي يوسف في الإسلام.  
"قراءة تأويلية لقصته في القرآن"
- 3 - النفاق والمنافقون في الإسلام.  
منذ فجر البعثة إلى اليوم.
- 4 - نظرية السلطة في القرآن.  
"الاستكبار والتمكين"

## سلسلة نظرات استشرافية في الإسلام وذار يده

- 1 - نظرات في تاريخ الإسلام عصر صدر الإسلام وملوك الطوائف للمستشرق رينهارت دوزي. 446 ص
- 2 - تاريخ العرب العام. أمبراطورية الإسلام ودولها وحضارتها وعلومها وأدابها للمستشرق سيديو. ترجمة عادل زعبيت، تعقيب مجمع البحوث الإسلامية. 475 ص
- 3 - حضارة العرب، موسوعة شاملة في تاريخ الإسلام وحضارته وعلومه وفنونه تأليف غوستاف لوبيون، ترجمة عادل زعبيت. 670 ص
- 4 - تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية للمستشرق الألماني يوليوس فلمازون، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة. 620 ص
- 5 - العقيدة والشريعة في الإسلام، نشأة وتطور الفرق والعقائد في الإسلام للمستشرق أجيتنس جولدتسيمير، ترجمة محمد موسى. 400 ص
- 6 - مذاهب التفسير الإسلامي، بحث في اختلاف المصاحف ونشأة القراءات ومدارس تفسير القرآن بين أهل النقل والعقل والصوفية وخلافات الفرق الإسلامية حول النص القرآني وتفسيره للمستشرق أجيتنس جولد تسيمير. 430 ص
- 7 - تاريخ تدوين السيرة النبوية، دراسة مؤثقة للمجازي الأول وأبرز مؤلفيها للمستشرق جوزف هوروقتس، ترجمة مصطفى السقا. 200 ص



## **إسلاميات: تراث وأبحاث**

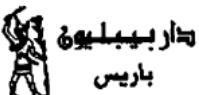
- 1 - المختصر في شواد القرآن، كتاب في اختلاف القراءات والمصاحف، لابن خالويه (ت 370 هـ)، تحقيق ج. برجشتراس وأرثر جفري. 240 ص
- 2 - كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم للخياط المعتزلي. تحقيق المستشرق نيرج. 320 ص
- 3 - نظم العقيان في أعيان الأعيان، معجم تراجم مشاهير القرن التاسع هـ للسيوطى (ت 911 هـ)، تحقيق د. فيليب حتى. 230 ص
- 4 - الأنباء المستطابة في مناقب الصحابة والقرابة. كتاب يؤرخ لأهم أحداث التاريخ الإسلامي لا سيما ما يتعلق بسيرة الرسول وصحابته وأزواجها وأئل بيته ومشكلة الخلافة وما نتج عنها. لابن سيد الكل (ت 697 هـ)، تحقيق عبد الجبار زكار. 176 ص
- 5 - صدق الغير في خوارج القرن الثاني عشر، وهو أقدم المصادر في تاريخ الوهابية ونقد عقادتها لـ عبدالله بن حسن بن فضل. 260 ص
- 6 - محسن المساعي في مناقب الإمام الأوزاعي بقلم الشیخ أمین الدین بن نقی الدین الخطیب، تحقيق ودراسة الأمیر شکیب ارسلان.
- 7 - أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام. تالیف د. حیاة عمامو، تصدری هشام جیط. 350 ص
- 8 - نهج البردة لأحمد شوقي ومعها شرح شیخ الأزهر سلیم البشیری. 260 ص
- 9 - المسایرة في علم الكلام والعقائد التوحیدیة المنجیة في الآخرة للكمال بن الهمام الحنفي (ت 681 هـ)، تحقيق وشرح الشیخ محمد عبدالحمید من جامعة الأزهر. 200 ص
- 10 - تاریخ المجرة النبویة وبدء الإسلام للشيخ محمود البلاوی، تقديم العلامة عبدالوهاب خلاف. 200 ص

## **سلسلة بخطابي التراث الإسماعيلي**

- 1 - كتاب الكشف: تأويل إسماعيلي لأيات القرآن للداعي جعفر بن منصور اليماني، تحقيق ر. شتروطمان. 260 ص
- 2 - الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية ويليه رسالتي الإيضاح والتبيين وتحفة المرتاد لعلي بن محمد بن الوليد ورسالة الإسم الأعظم تحقيق ر. شتروطمان. 276 ص
- 3 - الأرجوزة المختارة في الإمامة [ موقف الفرق من مسألة الإمامة ونقضه ودفاع عن حق الأئمة]، للقاضي أبي حنيفة النعمان (ت 363 هـ). تحقيق إسماعيل بونارلا. 370 ص
- 4 - الأسرار الخفية في أشعار الإسماعيلية، وضعه (700 هـ) عامر بن عامر البصري، تحقيق المستشرق إيف ماركيه، ويليه القصيدة الصورية للداعي محمد الصوري، ورسالة التحاميد الخمس ورسائل المعرّي وداعي الدعاء الفاطمي.
- 5 - ديوان المؤيد في الدين داعي الدعوة وتنسبقه دراسة في تاريخ الفاطميين وعقائدهم وموتهم من الفرق والأديان .  
بقلم محمد كامل حسين.

## **سلسلة فرق الشيعة**

- 1 - بيان مذهب الباطنية وبطلانه، لمحمد بن الحسن الديلمي (707م)، تحقيق ر. شتروطمأن. 154 ص
- 2 - فضائح الباطنية وفضائل المستظرفة، للغزالى، تحقيق ودراسة د. عبدالرحمن بدوى. 261 ص
- 3 - مختصر البيان. في مجرى الزمان، للشيخ عبدالغفار تقى الدين تحقيق المستشرق هنرى غيز، فرنسي/عربى. 175 ص
- 4 - فرق الشيعة للحسن بن موسى النوبختي (ت 310هـ)، تحقيق المستشرق هلموت ريتز.
- 5 - فرق الشيعة المتطرفين: عقائدهم، حركاتهم في العصر العباسي، وأثرهم في الأدب والمجتمع. تأليف د. محمد جابر عبدالعال. 280 ص
- 6 - علي وعائشة، وصف جديد للخصومة السياسية بينهما وأثرها وخطرها في تاريخ الإسلام، تأليف عمر أبو النصر. 130 ص
- 7 - سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، تأليف سيدي عبدالله حشلاف. 170 ص
- 8 - النزاع والتنازع بين بنى أمية وبنى هاشم للمقربيزي، ويليه رسالة في بنى أمية للجاحظ، تحقيق الشيخ محمود عرنوس. 250 ص



## **سلسلة المسيحية والإسلام بين الجدل والحوار**

- 1 - هم... ونحن، دراسة مقارنة بين المسيحية وسائر المذاهب والديانات للأب جرائيل كليجا. 400 ص
- 2 - كتاب الدعامة، محاورات حول المسيحية والأديان والمذاهب الأخرى نشره الأب جرجس دير أروتين الكاثوليكي.
- 3 - الباكورة الشهية في الروايات الدينية، مناظرة وحوار بين علماء مسيحيين ومسلمين. 168 ص
- 4 - الأزاهير المضمومة في الدين والحكومة للشيخ أمين خير الله صليبا، وتنبيقه دراسة للدكتور لويس صليبا: مفكر مسيحي طالب بالإسلام ديناً للدولة. 640 ص
- 5 - مجموعة الردود على الخوارج (فلاسفة المسلمين)، للقديس توما الأكوياني وهو تفنيد ونقد لنظريات الفارابي وأبن سينا والغزالى وأبن رشد وعلماء الكلام على ضوء الفلسفة المسيحية. ترجمة وتعليق المطران نعمة الله أبي كرم. 560 ص
- 6 - موجز عن الإسلام، تأليف الأب يواكيم مبارك، تقديم الشيخ صبحي الصالح. 143 ص
- 7 - المرد على سير الأوزاعي: سيرة المسلمين في معاملة أهل الذمة والذرب والمرتدين لصاحب أبي حنيفة الأمام أبي يوسف بن إبراهيم الانصاري تحقيق أبو الوها الأفغاني. 145 ص

## سلسلة أديان ... وكتاب مقدس

### صدر منها

- 1 - الكيّتا كتاب المندوسيّة المقدس، ترجمة ودراسة د. ماكن لال شودري. 155 ص
- 2 - أقدم كتاب في العالم: ريك فيدا، دراسة، ترجمة وتعليقات بقلم د. لويس صليبيا. 590 ص
- 3 - كتاب الأقدس، كتاب البهائية المقدس مع مدخل إلى الدين البهائي تاريخه وعقائده. 260 ص
- 4 - مجموعة من الواح حضرة بهاء الله نزلت بعد كتاب الأقدس ويليها رد على تحذير جهة العلماء. 270 ص
- 5 - كتب البابية المقدسة، فهرسها ونشرها وقدم لها المستشرق إدورد براون. 270 ص
- 6 - ديانة السيخ بين الإسلام والمندوسيّة: تاريخها عقائدها، صراعها مع الإسلام وأبرز نصوصها المقدسة. د.لويس صليبيا.
- 7 - الدهمكادا: كتاب البوذية المقدس، ترجمة سحبان مروة. 220 من

يصدر لاحقاً:

- التوراة السامرية.
- كنزا ريا

# **سلسلة الصمت في التحوان والآدبيات المقارنة**

يصدرها ويشرف عليها د. لويس صليبا  
صدر منها

- 1 - مقامات الصمت والمدن المقدسة، ويليه ملحق في الصمت واليوغا  
تقديم المستشرق البروفسور بيير لوري.
- 2 - الصمت في الهندوسية واليوغا: تعاليمه واختباراته في الفيدا وسيّر الحكماء المعاصرین.
- 3 - الصمت في اليهودية: نقايلده في التوراة والتلمود عند الحسبيدين.  
وأيّلنا نبّي الإسقاء إلى الصمت، قدم له أ. إميل عقيقي.
- 4 - الصمت في المسيحية: مفهومه الإنجيلي واختباراته في كنائس المشرق والمغرب، تقديم الأب د. جوزف فزّي.
- 5 - شربل رفيقنا الصامت: حكاية قداسة لبنانية عنوانها الصمت، قدم له الأب د. جوزف فزّي.

**تصدر لاحقاً**

- 6 - الصمت في الإسلام: أدابه في سير الرسول وأآل بيته والصوفية.
- 7 - الصمت في البوذية.
- 8 - التأمل واليوغا.

## **مركبة أرسطو**

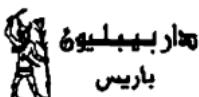
- 1 - كتاب النفس لأرسطوطاليس ويليه معجم مصطلحات أرسطو يوناني/فرنسي/إنجليزي/عربي وعربي/ف/إ/ي. ترجمة أحمد الأهواني، مراجعة وتقديم الأب جورج قنواتي. 180 ص
- 2 - علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس، مع تعلقيات ودراسة لبارتلمي سانتهيلير في علم الأخلاق من أفلاطون إلى كنط. ترجمة أحمد لطفي السيد. 800 ص
- 3 - مخطوطات أرسطو في العربية تأليف عبد الرحمن بدوي، ويليه كتاب المقولات لأرسطو. 180 ص
- 4 - إحصاء العلوم، ويليه فلسفة أرسطو وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى للفارابي (ت 339 هـ). تحقيق د. محسن مهدي 260 ص



دار بيبليون - باريس  
Dar BYBLION

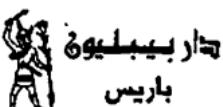
## **فلسفة عامة**

- 1 - تاريخ الفلسفة الروسية، مرجع شامل في تيارات الفلسفة الروسية ومدارسها ومؤلفيها بقلم فيلسوف روسي تأليف نيكولاي لوسكي. 466 ص
- 2 - الفلسفة الشرقية، تاريخ الفلسفة القديمة والفكر الديني في: مصر، الهند، الصين إيران وما بين النهرين. 352 ص،
- 3 - تاريخ الفكر السياسي من العصر اليوناني إلى اليوم. تأليف د. عبدالعزيز الفنام ود. إبراهيم أبلطة. 430 ص
- 4 - تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن تأليف محمد علي مصطفى وحناً أسعد فهمي. 820 ص
- 5 - الأمير لـ ماكيافيلي. مع دراسة عن ماكيافيلي وعصره وفكرة السياسي لـ محمد لطفي جمعة. 200 ص



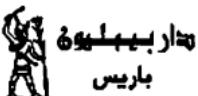
## **مجموعة مؤلفاته المنشورة لغيره**

- 1 - حياة الحقائق، بحث في الأديان والفلسفات الكبرى ومصادرها وتحولاتها. ويليه حضارة بابل وأشور 1/2. ترجمة عادل زعيتر. 400 ص
- 2 - الجماعات أذكارها ومعتقداتها، بحث في روح الجماعات ومعتقداتها وصيغتها الدينية ونقلها. ويليه روح السياسة، وجوامع الكلم، ترجمة أحمد فتحي زغلول وعادل زعيتر 1/3. 600 ص
- 3 - اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة عادل زعيتر. 160 ص
- 4 - الآراء والمعتقدات ويليه السنن النفسية لتطور الأمم 1/2، 405 ص.
- 5 - حضارة العرب، موسوعة في تاريخ الإسلام، وحضارته وعلومه وفنونه. 670 ص.
- 6 - حضارات الهند موسوعة في تاريخ الهند وأديانها وعلومها وفنونها. 740 ص.



## **سلسلة خاتم الطب العربي**

- 1 - كتاب المائة في الطب، لأبي سهل عيسى المسيحي (ت 452 هـ)، تحقيق ودراسة د. غوث الشرفي. 300 ص
- 2 - المختارات في الطب لابن هليل البغدادي (ت 610 هـ)، تحقيق هاشم الندوبي. 336 ص
- 3 - منتخب جامع المفردات في الأدوية، للفافقي، وضعه ابن العيري (ت 684)، تحقيق ودراسة المستشرق ماكس مايرهوف. 258 ص
- 4 - شرح أسماء العقار، لابن ميمون، تحقيق ودراسة ماكس مايرهوف. 250 ص
- 5 - الدرة البهية في منافع الأبدان الإنسانية، لابن البيطار (ت 646 هـ)، تحقيق محمد عبدالله الغزالى.
- 6 - سياسة الصبيان وتدبرهم، وهو أقدم مصدر في طب الأطفال، لابن الجزار القميرواني (ت 369 هـ)، تحقيق د. محمد الهيلة.
- 7 - فردوس الحكمة في الطب، وهو أقدم موسوعة في الطبيعين العربي واليوناني، لابن ربيّن الطبرى (ت 236 هـ)، تحقيق د. محمد الصديقي. 700 ص
- 8 - كتاب الطبيخ لابن سيّار الوراق وهو أقدم الموسوعات في علم التغذية وأصناف المأكولات، تحقيق المستشرق كاي أورنبرى وسخنان مرؤة. 360 ص
- 9 - الذخيرة في علم الطب، لثابت بن قرعة (ت 288 هـ)، تحقيق د. ج. صبجي. 260 ص

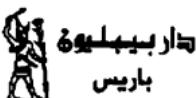


## **سلسلة «العلوم في تراث الإسلام»**

- 1 - المصباح في علم المفتاح لعز الدين أبىدر الجلدكى تحقيق الشیخ علی الملاتی.
- 2 - من تاريخ الهرميسية والصوفیة في الإسلام، للمستشرق بیبر لوری، ترجمة وتقديم د. لویس صلیبا. 315 ص
- 3 - مجموعة مصنفات في الخیمیاء والإکسیر الأعظم، لجابر بن حیان، دراسة وتقديم المستشرق بیبر لوری. 458 ص
- 4 - مجموعة مؤلفات في الصنعة وعلم المفتاح والخواص لعز الدين الجلدکي وأبی القاسم العراقي وأبی العباس السفیانی، تحقيق المستشرقین أرك هولمیار وب ریکار. 216 ص
- 5 - كتاب الزیج الصابینی في حساب النجوم وفلك البروج ومواضع الكواكب وغيرها لابن سنان المعروف بـ البشانی، تحقيق المستشرق کرلو نالینو. 320 ص
- 6 - التمهیم لأوائل صناعة التنجیم لأبی الريحان البرونی (ت 440ھ)، النص العربي مع ترجمة إنگلیزیة للمستشرق رامساي رایت.
- 7 - كتاب الجبر والمقابلة لمحمد بن موسى الخوارزمی، تحقيق د. علی مشرفه، دراسة المستشرق کارا دوفو.
- 8 - عجائب الأقالیم السبعة التي بها العمارة، تأليف سهراب تحقيق المستشرق فون مزیک، غلاف، 220 ص
- 9 - نتبة الدهر في عجائب البر والبحر لمحمد أبی طالب الانصاری المعروف بشیخ الربوة (ت 654ھ) تحقيق أ. مهرن.

## مكتبة البيروني

- 1 - كتاب باتنجي الهندي في الخلاص من الارتكاك، للبيروني (ت 440 هـ)، تحقيق ودراسة المستشرق هلموت ريتز.
  - 2 - التفهيم لأوائل صناعة التجيم للبيروني تحقيق وترجمة إنكليزية للمستشرق رامسي رايت.
  - 3 - استخراج الأوتار في الدائرة، للبيروني تحقيق أحمد سعيد الدرداش.
  - 4 - رسائل في الهيئة وعلم الفلك للمتقدين ومعاصري البيروني، تحقيق تقي الدين النعmani، دراسة وتقديم أحمد سعيد الدرداش.
  - 5 - كتاب تسطيح الصور وتطبيع الكور للبيروني، تحقيق المشتشرق ج. ل. برغرن ويليه مجموعة رسائل إلى البيروني في الأزياج والاسطرباب.
  - 6 - الآثار الباقية عن القرون الخالية، للبيروني، دراسة وتقديم أحمد سعيد الدرداش وعلى الشحات. 500 ص
  - 7 - كتاب الجماهر في معرفة أحوال الجواد، دراسة وتقديم د. جلال شوقي وأحمد سعيد الدرداش.
  - 8 - المصيّدة في الطب للبيروني، تحقيق عباس زرياب. 870 ص
- 9- L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon al-Bîrûnî , suivi de Bîrûnî par les textes. Lwiis Saliba . 250 p.  
البيروني في أشهر نصوصه، عربي/فرنسي.



كتب للدكتور لويس صليبا

## صدرت عن دار ومكتبة بيليون

١ - في الدراسات الإسلامية

- 1 - بحث في جذور النظرة النكرورية إلى المرأة في الثقافة الإسلامية، دراسة وتحقيق لكتاب بستان الراغبين لمحمد مصطفى العدري. طبعة ثانية (ط2)، 250 ص.

2 - للنهاطرة والإسلام: جديلاً علامة منذ ما قبل البعثة إلى ما بعد سقوط العباسين/دراسة وتقدير لكتاب المجلد لاستصار والجبل. ط2، 420 ص.

3 - من تاريخ الهرمية والصوفية في الإسلام / جمع، ترجمة، وتقدير لدراسات للمبشرى البروفسور بيير لوري.

4 - ملکر مسيحي طالب بالاسلام فربنا للهولاء/ دراسة وتحقيق لكتاب الازاهير المضمومة في الدين والحكومة لأمين خير الله صليبا.

5 - صدام الأنبياء والمذاهب في لبنان: شهادة من الماضي عبرة للآتي، دراسة وتحقيق وملحق لكتاب مشهد العيان بحوادث سوريا ولبنان، لميخائيل مشلاقة.

6 - معراج محمد/المخطوطة الأنطنسية الضائعة: ترجمة لنصتها اللاتيني مع دراسة وتعلقيات وبحث في جذور النظرية الغربية إلى الإسلام. ط2، 350 ص.

7 - المعراج في الوجودان الشعبي: دراسة لأثره في نشأة الفرق والقرون والأسفار المنحولة في الإسلام.

8 - المعراج من منظور الأنبياء المقارنة، دراسة لمصادره السليمة للإسلام والباحثين المستشرقين فيه.

9 - الاغتراب اللبناني ملحمة أم مأساة، دراسة وتنوير لكتاب تاريخ المهاجرة للبنانية مع دراسة لأوضاع المسيحيين في الولايات العثمانية.

10 - الآبوريقشدا والطب للعرب: دراسة في الطب الهندي وأثره في الإسلام، مع تحقيق مقالة من جوامع كتب الهند للطبرى.

11 - كتاب قتل كاتبه، دراسة، تعليق وتحقيق | تنقح الأبحاث في لملأ السنّات لابن كعونة الإسرائيلي، (ت: 683 هـ).

12 - الرغبة المبتمرة: لباحث ومحارلات في المحرّم. الجنس عند العرب.

13 - دراسة للأثر اليهودي في الحديث النبوى والتفسير. مدخل نقدي وتنقح ترجمة كتاب كعب الأحبار لإسرائيل ولغفوسن.

14- L'Hindouisme et son influence sur la pensée musulmane selon Al-Biruni (m1048), Paris, 1995, 2<sup>ème</sup> édition, 2009, 250 p.

## **كتب للدكتور لويس صليبا / دار ومكتبة بيليون**

### **II - في الدراسات الهندية والفيدية**

- 15 - أقدم كتاب في العلوم : ريك فودا، دراسة، ترجمة وتعليقات. مل، 590 من.
- 16 - موسوعة الأيوورفيدا(الطب الهندي): دراسة علمية، ودليل عملى للتدليلي، وحفظ العافية. 770 من.
- 17 - دوامة السويع بين الهندوسية والإسلام: تاريخها، عقاندها، صراعها مع الإسلام مع نصوص من كتابها المقدس. 320 من.
- 18 - الصمت في الهندوسية والبوغاء، تعاليمه واختباراته في الفيدا ومسير الحكماء المعاصرین. 300 من.

### **III - في التصوف**

- 19 - إشارات، شطحات ... ودرسي: أشاديد ومخترارات صوفية مع لبرز شطحات الحلاج والبساطامي ولوحات لعدد منها، دراسة لظاهره للشطح في التصوف، بقلم المستشرق بير لوري. مل، 180 من.
- 20 - مرآة القلب: حكایات وأختیارات عائق، ومحارلات في العشق الصوفی، مع مختارات من الآثار الفیدیة وكتابات الشرکی للصوفی، خاتمة بقلم جاد حاتم. مل، 200 من.
- 21 - المراجـاج بين المحدثـین والمـتكلـمـین والمـتصـوـفـین، دراسـة وـنشر وـتـعلـيقـ لـكتـابـ المـراجـاجـ لـالـقـشـريـ. مل، 235 من.
- 22 - الصـمتـ فيـ المسـيحـيـةـ: مـفـهـومـهـ وـلـخـتـارـاتـهـ فيـ الإـنـجـيلـ وـكـنـاشـ الصـشـرقـ والـغـربـ تقديمـ دـ جـوزـفـ قـزـيـ. 425 من.
- 23 - مـقـلـمـاتـ الصـمتـ وـالـمـدـنـ الـمـقـتـمـةـ: معـ مـلـحـقـ فيـ الصـمتـ وـالـبـوـغـاـ وـمـقـنـمـةـ للـمـسـتـرـقـ بـيرـ لـوريـ. مل، 260 من.
- 24 - شـرـيلـ رـفـيقـاـ الصـمـاتـ: حـكاـيـةـ قدـاسـةـ لـبـانـانـيـ عـلـوـانـهاـ الصـمـتـ. 240 من.

### **IV - في الدراسات اليهودية**

- 25 - صـرـاعـ الـيهـودـيـةـ وـالـإـسـلـامـ منـ منـظـورـ يـهـودـيـ: درـاسـةـ وـتحـقـيقـ لـكتـابـ تـارـيخـ الـيهـودـ فـيـ الـجـاهـلـيـةـ وـصـدـرـ الـإـسـلـامـ لـإـسـرـائـيلـ وـلـقـنـوـنـ، مـلـ، 350 من.
- 26 - الـفـكـرـ الـيهـودـيـ عـبـرـ التـارـيخـ لـلـخـاصـمـ هـرـتسـ. 650 من.
- 27 - الـفـلـسـلـةـ الـيهـودـيـةـ: جـمـعـ تـواصـلـ بـيـنـ الـعـرـبـ وـالـفـرـبـ. درـاسـةـ وـتـكـلـمـةـ لـكتـابـ تـارـيخـ الـفـلـسـلـةـ وـالـلـوـلـمـ الـيهـودـيـةـ فـيـ أـرـضـ الـإـسـلـامـ لـسـلـيمـ شـعـشـعـ. 405 من.
- 28 - منـ تـارـيخـ الـصـهـيـونـيـةـ فـيـ أـرـضـ الـإـسـلـامـ، درـاسـةـ لـجـذـورـهاـ فـيـ الـمـشـرقـ، وـتـلـيقـاتـهاـ تـارـيخـهـ وـرـدـ عـلـىـ كـتـابـ بـقـظـةـ الـعـالـمـ الـيهـودـيـ. 310 + 320 من.
- 29 - الصـمـتـ فـيـ الـيهـودـيـةـ: تـقـالـيـدـهـ فـيـ التـورـاـ وـالـتـلـمـودـ وـعـنـدـ الـحـسـدـيـمـ وـإـلـيـاـ نـبـيـ. الصـمـتـ تـقـيـمـ أـبـيـلـ عـقـوـيـ. 350 من.

## **سلسلة الجغرافية والرحلات عن العرب**

- 1 - كتاب صورة الأرض من جغرافية بطليموس في المدن والجبال والبحار والجزائر والأنهار. تأليف محمد بن موسى الخوارزمي (ت 232 هـ)، تحقيق هانس فون مزيك، دراسة وتقديم إغناطيوس كراتشков斯基.
- 2 - المشترك وضعًا والمفترق صقعاً، تأليف ياقوت الحموي (ت 626 هـ)، تحقيق المستشرق فرديناند وستنفلد، تقديم المستشرق إغناطيوس كراتشков斯基.
- 3 - تقويم البلدان، تأليف أبو الفداء (ت 732 هـ)، تحقيق المستشرقين م. رينود والبارون ديسلان، دراسة وتقديم إغناطيوس كراتشkovski.
- 4 - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تأليف شيخ الربوة (ت 727 هـ)، تحقيق المستشرق أ. مهرن.
- 5 - عجائب الهند برة وبحره. تأليف بُرْزَكَ بن شهريار (342 هـ)، تحقيق المستشرق ب. أ. فان درليت، دراسة وترجمة فرنسية للمستشرق ل. مرسيل ديفيك.
- 6 - كتاب أخبار الصين والهند (ت 237 هـ)، تحقيق وترجمة فرنسية للمستشرق جان سو فاجيه، دراسة للمستشرق ج. أ. كرامرز.
- 7 - الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة، تأليف ابن الزيات (ت 814 هـ)، تحقيق وفهرسة أحمد بك تيمور.